OSWALD BAYER

PROMISSIO

Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie



VANDENHOECK & RUPRECHT
IN GÖTTINGEN

Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte

Band 24

Als Habilitationsschrift auf Empfehlung der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Gesamtherstellung: Hubert & Co., Göttingen

Herrn Professor D. D. Ernst Bizer

Vorwort

Die vorliegende Untersuchung ist in Thema und Fragestellung sowie in einigen Passagen das Ergebnis einer Arbeit, die im Frühjahr 1962 im Anschluß an ein von Professor D. D. Ernst Bizer geleitetes Seminar über Luthers Abendmahlslehre entstand.

Die beiden Teile der Untersuchung — der erste wurde im August 1967, der zweite im August 1969 abgeschlossen — lagen der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Bonn als Dissertation und Habilitationsschrift vor. Für die Veröffentlichung kam außer den Registern ein „Rückblick" hinzu, der die Ergebnisse zusammenfaßt. Da er ein ausführliches Inhaltsverzeichnis ersetzt, konnte dieses kurz gehalten werden.

PROMISSIO hätte nicht geschrieben werden können ohne die Lutherarbeiten meines Lehrers, dem dieses Buch gewidmet ist. Ihm und seiner Frau habe ich hier zuerst zu danken. Zu herzlichem Dank bin ich auch Herrn Professor Dr. Friedrich Lang verpflichtet. Er hat mir als seinem Assistenten großzügig den Spielraum gewährt, in dem sich die von den Maßstäben neutestamentlicher Exegese bestimmte Methode der vorliegenden Arbeit vollends ausbilden und zugleich die Dissertation ausgearbeitet werden konnte. Entscheidenden Einfluß auf dieses Buch nahmen außer den Arbeiten Ernst Bizers die Gerhard Ebelings, mit denen ich mich in ständigem Dialog befand. So habe ich hier besonders auch Herrn Professor Dr. Gerhard Ebeling zu danken.

Mein Dank gilt weiter den Mitgliedern der Bonner Fakultät, die die Mühe der Referate auf sich genommen haben: außer Herrn Professor Bizer Frau Professor Dr. Luise Abramowski (bei der Promotion), Herrn Professor Dr. Dr. Hans-Georg Geyer und Herrn Professor Dr. Gerhard Krause (bei der Habilitation).

Die Studienstiftung des deutschen Volkes, der ich 1961—1965 angehörte, hat mich — und diese Arbeit — nicht nur finanziell gefördert. Ein sechsmonatiges Forschungsstipendium, das der Habilitationsschrift zugute kam, wurde mir von der Deutschen Forschungsgemeinschaft gewährt. Ihr und dem Evangelischen Oberkirchenrat in Stuttgart danke ich auch für Druckkostenbeihilfe. Nicht zuletzt möchte ich dem Verlag Vandenhoeck & Ruprecht für die Aufnahme dieser Arbeit in die Reihe der „Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte" danken.

Tübingen, Evangelisches Stift, November 1970

Oswald Bayer

Inhalt

Hinweise für den Benutzer

Abkürzungen nach RGG[3] (außerdem bzw. anders: Hv = Hervorhebung vom Verfasser und ZZ = Zeilen). — Die Schreibweise der lateinischen Texte ist durchgehend so vereinheitlicht, daß für e (= ae) ae und für c (= t) t bzw. für t (= c) c steht. — Mit „sc." beginnende Klammerbemerkungen sind Erläuterungen des Verfassers.

Corrigenda

S. 64 (Anm. 195 a) ist statt Cant 2, 10 zu lesen: 2, 14.

S. 349 ist nach „Lk 2" einzufügen: „bzw. Mt. 1".

Fragestellung und Methode[1]

Als Kanon der Sakramente und Inbegriff des Evangeliums behauptet Luthers Schrift „Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche" (1520) die *promissio*, der die *fides* entspricht. Doch was Luther damit selbst als das hinstellt, was seine Theologie entscheidend bewegt und deren reformatorische Eigenart ausmacht[2], ist erstaunlicherweise noch nie einer besonderen Untersuchung gewürdigt worden. Wenn überhaupt beachtet, wurde Luthers spezielles Promissioverständnis fast durchweg einem allgemeinen Wortbegriff einverleibt und verlor so seine Schärfe. Seine große Bedeutung aber[3], die allein schon aus der genannten Schrift hervorgeht, verlangt, seiner Geschichte in Luthers früher Theologie thematisch nachzugehen, um so ein Verständnis seiner Eigenart zu gewinnen[3a].

Unsere Untersuchung der Geschichte des Promissiobegriffes dient aber nicht nur dem Verständnis eines Textes von 1520, indem sie auf diesen zugeht, sondern beurteilt zugleich — von ihm aus zurückgehend — die ihm vorausliegende Geschichte des Wortverständnisses, die in ihm aufgehoben ist — allerdings durch mannigfachen Umbruch hindurch.

---

[1] Die folgenden Erwägungen sind in einer bestimmten Ausrichtung aufgenommen und teilweise schärfer gefaßt in meinem Aufsatz „Die reformatorische Wende in Luthers Theologie", ZThK 66, 1969 (115—150), 115—122. Deutlicher entwickelt ist dort vor allem die Auffassung vom „Reformatorischen", die im folgenden mit dieser Bezeichnung jeweils vorausgesetzt wird.

[2] Für die Spätzeit muß hier an den bewegenden Abriß der Promissiotheologie in der Genesisvorlesung (44, 711, 7—720, 36; 1545) erinnert werden, der durchweg Form und Rang eines theologischen Vermächtnisses hat. Die promissio — in toto Papatu omnibus Theologis obscura et ignota (719, 22 f.) — erscheint hier geradezu als die eine große reformatorische Entdeckung (vgl. besonders 711, 7—712, 11; 714, 27—715, 10; 716, 4—27, woraus einige Zeilen bei O. Scheel, Dokumente (unter Nr. 516) aufgenommen sind; 719, 18—23). Der Text hat in der Forschung nirgendwo das Interesse gefunden, das ihm von seiner Sache her gehört.

[3] Erst E. Bizer, dem diese Arbeit in Fragestellung und Methode Entscheidendes verdankt, hat sie nachdrücklich hervorgehoben: nach der Besprechung von W. Jetter (Die Taufe beim jungen Luther), ZKG 67, 1956, 341—344, dem Aufsatz „Die Entdeckung des Sakraments durch Luther", EvTh 17, 1957, 64—90, und „Fides ex auditu" (1958[1]) vor allem im Nachwort zur 3. Aufl. (1966), in dem (180—184) der Promissiobegriff ausdrücklich als Interpretament des reformatorischen iustitia-Verständnisses eingeführt wird, um das Ergebnis der Untersuchung gegen Mißverständnisse neu zu formulieren. — Vgl. weiter den Anm. 1 genannten Aufsatz S. 121, Anm. 23, und den „Rückblick" u. S. 345.

[3a] Mit dem Promissioverständnis der ersten Psalmenvorlesung haben sich neuerdings H. A. Oberman, Wir sein pettler. Hoc est verum. Bund und Gnade in der Theologie des Mittelalters und der Reformation, ZKG 78, 1967 (232—252), 242—251, und J. S. Preus, From shadow to promise. Old Testament Interpretation from Augustine to the Young Luther, 1969, beschäftigt. Beide vermitteln jedoch ein anderes Bild, als es im folgenden gezeichnet ist. — Vgl. meine Rezension der Arbeit von Preus, die demnächst in der ZKG erscheinen wird.

D. h.: Notwendiges Moment der Geschichte des 1520 begegnenden Promissiobegriffes ist gerade auch das von ihm korrigierte Wortverständnis. Dieses hängt nun aber zum großen Teil nicht an den Texten, in denen „promissio" dem Wortlaut nach begegnet. Wir müssen deshalb das Bedeutungsfeld von „verbum" miteinbeziehen, um zunächst Ansatzpunkte und Unterschiede zum späteren Promissiobegriff festzustellen (Teil I), so daß dieser dann in seiner Besonderheit hervortreten kann (Teil II).

Weil bei jeder Untersuchung der frühen Theologie Luthers sich irgendein Leitbild vom „eigentlich Reformatorischen" ins Spiel bringt, hat man zu Recht gefordert, sich solche Voraussetzung ausdrücklich bewußt zu machen [4]. Fraglich aber ist, *worin* man es verfaßt sehen soll.

Bei unserem Gang durch die Frühschriften haben wir es nicht etwa in einer in ihrer Bedeutung umstrittenen Formel im Blick [5], sondern in einem in sich klaren *Textzusammenhang*, nämlich eben der Schrift „Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche" [6]. D. h.: Wir sehen in der nach dieser Schrift verstandenen Relation von promissio und fides den Kristallisationspunkt der reformatorischen Theologie Luthers.

Daß wir uns damit nicht willkürlich festlegen (wie es etwa mit der beliebten Kanonisierung der Heidelberger Disputation geschieht [7]), geht aus der geschichtlichen Stellung unseres Kriteriums hervor: Luther zeigt es trotz Polemik geradezu abgeklärt als unverwechselbar eigene Position auf und verleiht ihm eben so die Kraft, die Geister zu scheiden. So wirkt es notwendig konfessionsbildend — was sich kirchengeschichtlich ausweisen läßt [8]. Kontroverstheologischer Nachfrage hält es darin stand, daß es sich dagegen sperrt, in römisch-katholisches Denken eingeordnet zu werden, was man etwa von der theologia crucis nicht sagen kann [9].

---

[4] Vorbildlich übt solche Reflexion W. Link, Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie, 1940, in der „Einleitung" seines Buches (1—77), vor allem 66—77. — Seiner „teleologischen" Betrachtungsweise (74—76) schließen wir uns an — aber nicht im Sinne Links. Es erscheint nämlich sachgemäßer, das Ziel eher als Kriterium denn als „Skopus" (75) zu sehen und so statt: „Das Ziel wird sichtbar als das innere Gesetz der ganzen Bewegung" (74) in Aufnahme und Ablehnung dieses Satzes zu formulieren: Das Ziel wird wirksam als das sachliche Kriterium der ganzen Bewegung. Das heißt nicht, daß das Ziel nun als isoliertes Ergebnis verstanden ist, das die Tendenz hinter sich gelassen hat. Es kann nur nicht (auch nicht im Rückblick: so Link, 76) als — im geschichtsphilosophischen Sinn — notwendig eingesehen, sondern muß in seiner überraschenden Kontingenz festgehalten werden, d. h. als Entdeckung.

[5] Link z. B. geht aus von der Formel „simul iustus et peccator" (73 f. 77).

[6] Im Verband mit „Von der Freiheit eines Christenmenschen".

[7] z. B. in W. von Loewenichs «Luthers Theologia crucis", 1929 [1].

[8] Man denke daran, wie das Erscheinen dieser Schrift auf die Zeitgenossen wirkte (s. z. B. H. Boehmer, Der junge Luther, 1962 [5], 264—268).

[9] Es ist doch bedeutsam, daß bei der Begegnung mit Cajetan 1518 in Augsburg (dazu jetzt: G. Hennig, Cajetan und Luther. Ein historischer Beitrag zur Begegnung von Thomismus und Reformation, 1966) nicht die theologia crucis zum Stein des Anstoßes wurde,

Solche kirchengeschichtliche und kontroverstheologische Konkretion versagt es aber, in unendlichem Regreß auf Gemeintes vom Gesagten zu abstrahieren: Das „eigentlich Reformatorische" der Theologie Luthers läßt sich nicht nach Belieben aussuchen und etwa gerade in dem finden, von dem aus z. B. der Bruch mit Rom und die spätere Sakramentslehre völlig unverständlich werden [10].

Damit haben wir zugleich die häufig geübte Interpretation im Schema von „Keim und Entfaltung" [11] abgelehnt. Gewiß finden sich in den frühen Texten zahlreiche Ansätze, die Luther später aufgreift. Aber dieser Sachverhalt erlaubt noch nicht, vom späteren Verständnis her eine entsprechende Tendenz in diesen Ansätzen zu behaupten, wenn diese in ihrem Kontext isoliert sind, ihnen entscheidende Momente fehlen, sie nur in ihrer Zurückführung auf Oberbegriffe bzw. Grundstrukturen mit späteren Aussagen verglichen werden können oder durch andere, stärkere Momente im Gedankengang eines Textabschnittes wirkungslos bleiben. Zur Bestimmung des Verhältnisses von früher und reformatorischer Theologie Luthers dürfen also nicht einzelne Motive an sich, sondern nur ganze Sachzusammenhänge verglichen werden.

Notwendig erweist sich daher ein exegetisches Vorgehen, das sich auf einzelne Begriffe, Satzteile und Sätze nur innerhalb ganzer Textzusammenhänge richtet. Diese freilich dürfen um der Klarheit der Darstellung willen nicht zu zahlreich gewählt, sondern müssen exemplarisch sein, was sich etwa durch Verweise auf Paralleltexte in den Anmerkungen ausweisen läßt.

Im Blick auf den Aufbau der Untersuchung fordert ein solches Vorgehen den Verzicht auf eine herangetragene Systematik. Statt dessen ist in besonderer Weise auf die — allerdings wenigen — Texte zu achten, in denen Luther selbst sozusagen eine Bündelung verschiedener Tendenzen vornimmt, selbst mehrere Momente seines Wortbegriffs zu einem einzigen Komplex zusammenfaßt.

Einen solchen Text stellt die Predigt über den Johannesprolog von 1514 dar, die dem ersten Teil der Untersuchung die Exposition gewährt (Erstes Kapitel). Daß diese sachgemäß ist, erweist die Entfaltung (Zweites Kapitel). Sie geschieht in der Analyse weniger Texte, wobei jedoch jeder einzelne Text möglichst unter verschiedenen Aspekten erscheint, so daß seine exemplarische Bedeutung hervortreten kann. Den Abschluß von Luthers früher Theologie vor der Hebräerbriefvorlesung bildet die Auslegung der sieben Bußpsalmen

---

sondern das neue Promissioverständnis, das Luther hier zum erstenmal öffentlich zu verantworten hatte.

[10] Wie es von den sorgfältigen Arbeiten U. Mausers (Der Häresiebegriff des jungen Luther, Diss. Tübingen 1956) und W. Jetters (Die Taufe beim jungen Luther, 1954) her geschieht. — Mausers Dissertation ist inzwischen (1968) im Druck erschienen. Vgl. meine Rezension, die demnächst in der ZKG erscheinen wird.

[11] So von E. Bizer im Nachwort zur 3. Aufl. von „Fides ex auditu" (193) gegen H. Bornkamm (s. ebd. 191 f.) formuliert. Vgl. H. Bornkamm, Zur Frage der Iustitia Dei beim jungen Luther II (ARG 53, 1962, 1—59), 57.

von 1517; ihre Behandlung schließt den ersten Teil ab (Drittes Kapitel). Auch im zweiten Teil läßt sich die Untersuchung ihren Aufbau von Luther selbst vorschreiben. (Dazu ist zu vergleichen, was unten zu Beginn des zweiten Teiles zur „Gliederung der Darstellung" ausgeführt ist.)

Außer dem profilierenden Vergleich innerhalb der Schriften Luthers und der Ausrichtung der Darstellung an repräsentativen Texten gilt im folgenden als weiterer methodischer Grundsatz, die tiefe traditionsgeschichtliche Verwurzelung der Texte so exakt wie möglich aufzuweisen[12]. Dazu war die (im Quellenverzeichnis aufgeführte) systematische, exegetische und erbauliche Literatur durchzuarbeiten und dabei vor allem auf die Quellen zu achten, die auf Luther nachweislich einen ganz besonderen Einfluß ausgeübt haben: Es sind dies außer den Schriften Augustins die Predigten Taulers und der Meßkommentar Gabriel Biels. Im Unterschied zu dem oft geübten Verfahren, Vertreter der von Luther aufgenommenen Tradition und Luther selbst jeweils für sich zu behandeln (einem Verfahren, das durchaus sinnvoll sein kann), geht es der vorliegenden Darstellung ausschließlich um die konkreten Berührungspunkte, die sich motivgeschichtlich nachweisen oder gar unmittelbar literarkritisch — etwa in den Randbemerkungen zu Tauler, im Zitieren Augustins, Bernhards, Gersons usw. — fassen lassen.

Innerhalb des thematisch sehr weit gespannten Rahmens dieser Untersuchung, der gerade durch eine strenge, eine Begriffsmonographie aber sprengende, Konzentration auf das Wortverständnis notwendig wurde, bleiben — nicht nur im Hinblick auf den traditionsgeschichtlichen Hintergrund — im einzelnen noch viele Interpretationsaufgaben zu erledigen. Doch einen Einzeltext wie z. B. die im ersten Kapitel behandelte Predigt über den Johannesprolog zum alleinigen Thema etwa einer Dissertation zu machen, ist erst dann sinnvoll, wenn eine im ganzen methodisch und sachlich überzeugende Gesamtperspektive für die Interpretation von Luthers Frühschriften gefunden ist. Sie zu zeichnen, will diese Arbeit versuchen[13].

[12] Es sind damit die Grundsätze historischer Methodik aufgenommen, die G. Ebeling für die Erforschung von Luthers Theologie in dem Artikel „Luther II. Theologie", RGG³ IV, 496, aufstellt. Vgl. auch H. Bornkomm, ARG 53, 1962, 53—55.

[13] Von den nach Abschluß des ersten Teils dieser Untersuchung (August 1967) erschienenen Lutherarbeiten sind im Blick auf die in ihm verhandelten Probleme besonders wichtig: M. Kroeger, Rechtfertigung und Gesetz, 1968, R. Schwarz, Vorgeschichte der reformatorischen Bußtheologie, 1968, und S. Preus, From shadow to promise, 1969. Zu Preus vgl. die o. Anm. 3a genannte Rezension. Schwarz führt in den traditionsgeschichtlichen Hintergrund der Bußfrömmigkeit, die im folgenden als (nach der oben gegebenen Definition) vorreformatorisch zu erweisen ist; vgl. u. Kap. IV, Anm. 14. Kroeger, auf dessen Arbeit hier vor allem hinzuweisen ist, kommt mit ähnlichen methodischen Grundsätzen zu weithin denselben Ergebnissen wie die vorliegende Untersuchung. Diese erfreuliche Übereinstimmung läßt es als nicht mehr unmöglich erscheinen, in der Erforschung der Geschichte von Luthers Theologie einen gemeinsamen Weg zu finden. Bestätigt wird dieser Eindruck durch den eben erschienenen Aufsatz von K. V. Selge, Die Augsburger Begegnung von Luther und Kardinal Cajetan im Oktober 1518, Jahrbuch der hessischen kirchengeschichtlichen Vereinigung, 20. Bd., 1969, 37—54.

TEIL I

ERSTES KAPITEL

Die Predigt über den Johannesprolog (1514)

(im Zusammenhang mit der ersten Psalmenvorlesung)

Der Einzeltext, der das Wortverständnis der ersten Psalmenvorlesung am besten vertreten kann, bietet sich in der Weihnachtspredigt von 1514 über den Johannesprolog [1]. Hier begegnen die wichtigsten — in einzelnen Scholien besonders hervortretenden — Teilaspekte in einem umfassenden Zusammenhang, der überhaupt erst sichtbar macht, weshalb vom Wort in der Einzahl und trotz seiner verschiedenen Bedeutungsvalenzen als einem einzigen Begriff gesprochen werden muß.

Folgen wir zunächst kurz dem Gang der Predigt (A), um uns dann ihren Problemen genauer zuzuwenden (B) und abschließend nach der Einheit ihres Wortbegriffs (C) sowie ihrer Bedeutung für das Verständnis der Geschichte des Wortbegriffs in der frühen Theologie Luthers (D) zu fragen.

A) Luther beginnt mit einer langen Auslegung der ersten beiden Verse des Textes an Hand trinitätstheologischer Lehrsätze [2] und deren Diskussion: Das verbum [3] (= Filius Dei, Christus) ist ewig (In principio erat v.), vom Vater unterschieden (v. erat apud Deum) und doch nicht verschieden (Deus erat v.) [4].

Das Hauptinteresse der Predigt aber liegt in der Frage: Warum nennt Johannes den Sohn Gottes gerade „verbum"? [5]

Dem ersten Grund dafür („videtur id ex Genesi sumsisse, ubi dicitur: dixit Deus ‚Fiat', et factum est" [6]) wird nur kurz nachgegangen [7]. Der zweite Grund aber bestimmt die Predigt vollends bis zum Schluß: „sic aptiorem et perfectiorem viam intelligendi et ascendendi in Deitatem Filii et pluralitatem Personarum cum identitate naturae nobis paravit." [8]

Daß dieser Weg möglich ist, liegt in der Analogiefähigkeit des menschlichen Wortes, das für Luther hier in doppelter Weise begegnet: „primum est internum, quod propriissime dicitur verbum." [9] „Secundum verbum est

---

[1] Genauer nur über Joh 1, 1—14a. Die Predigt ist 1, 20—29 mitgeteilt. — Die enge Verflechtung mit der ersten Psalmenvorlesung, die die folgende Darstellung — vor allem in den Anmerkungen — aufweist, läßt eine Datierung gegen die WA (1, 20: 1514) auf 1516 oder 1517 (vertreten von R. Schwarz, Fides, spes und caritas, 76 Anm. 1) als nicht möglich erscheinen. Im Zusammenhang der Texte dieser Jahre stünde sie in unverständlicher Isolation.

[2] propositiones; s. 22, 28. 11 f.; 23, 12 f.

[3] Nach der WA durchgehend klein geschrieben.

[4] 20, 13—22, 28.

[5] 22, 30. 37 ff.

[6] 22, 38 f.

[7] 22, 38—23, 18.

[8] 23, 18—20.

[9] 23, 21 f.

externum."[10] Dieser Ausgangspunkt (B I) entfaltet sich in zwei aufeinander folgenden und parallel gebauten Abschnitten so, daß das in fünf (bzw. sechs) Punkten ausgeführte Verständnis des *menschlichen* verbum internum (bzw. externum) streng analog für das *göttliche* verbum internum (bzw. externum) geltend gemacht wird[11] (B II). Neue Argumentationsreihen[12] lenken vom verbum externum zum verbum internum zurück und bestimmen dieses grundsätzlich als „Bewegung" (B III). Damit ist der Gedanke vorbereitet, der den tropologischen Schlußteil der Predigt beherrscht: die Wortwerdung des Menschen[13] (B IV).

So hält sich Luther zwar nicht formal und begrifflich, aber doch thematisch an jenes traditionelle Schema, nach dem die Weihnachtspredigt den drei verschiedenen Messen des Christfestes entsprechend die ewige, zeitliche und geistliche Geburt des Gottessohnes behandelt[14].

B I) Das Ineinandergreifen von Trinitätslehre, Christologie, Predigtverständnis, Kosmologie und Soteriologie am Leitfaden von „verbum" geschieht nach einer ganz bestimmten Auffassung menschlichen Redens, die sich kurz und prägnant von zwei deutschen Redewendungen her entwickelt:

1. „Mein Hertz sagt mir das."[15]

Als eigentliches und vollkommenes Wort redet das verbum internum, das verbum cordis zu mir. Erst nachträglich und gebrochen verschafft es sich Ausdruck im verbum externum, im verbum oris: „Si cor tibi dicit, ergo verbum est, imo ita perfectum verbum, ut per tuam experientiam sentias, quod verbum oris incomparabiliter minus est et infirmius."[16]

2. „Es geht ihm nit zu Hertzen."[17]

Weil mündliche Rede im strengen Sinne gar nicht „Wort", sondern nur dessen defizienter Modus ist, kann sie auch keine echte und volle Kommunikation stiften: „Nam nulli potes per verbum oris cor movere, quantum est cor tuum motum a verbo tuo interius... Moveret autem si ipsum internum verbum possemus in eorum cor mittere, nunc autem solum verbum

[10] 25, 14.

[11] 23, 35—40. „Sic nunc cogita de Deo" (23, 40—24, 1): 24, 1—20 (im Blick auf das verbum internum). Im Blick auf das verbum externum: „Videamus tamen et hic, quomodo verbum divinum significetur nobis" (25, 16): 25, 17—24. „Quia ergo Filius Dei incarnatus omnes istas conditiones habet, optime vocatur verbum" (25, 24 f.): 25, 25—36.

[12] Ihr Beginn (25, 36: Non ...) — ein entscheidender Einschnitt im Gang der Predigt — ist von Luther (und auch von der WA!) nicht markiert. — Mit 25, 36 setzt die Ausführung des 25, 11—13 angekündigten Themas ein.

[13] 28, 25 ff.

[14] So z. B. Tauler (F. Vetter, 7—12; Disposition der Predigt: 7 f.), Gerson, Sermon In Natali Domini: verbum caro factum est (Oeuvres V, 601) und Cusanus 1431 in Koblenz; Predigten 1430—1441, dt. (lat. mW noch nicht ediert) von J. Sikora und E. Bohnenstädt (Schriften des Nikolaus von Cues. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hg. v. E. Hoffmann), Heidelberg 1952, 85—90 (Disposition der Predigt: 86).

[15] 23, 25 f. [16] 23, 26—28. [17] 23, 30 f.

externum mittimus in eorum cor, imo incomparabiliter minus movetur ab eo quam nos ab ipso interno."[18]

So liegt das menschliche Wort zuerst und zuletzt nicht etwa in verbindlicher Mündlichkeit und Öffentlichkeit, sondern in innerer, sich selbst einsichtiger Bewegung des Herzens, die sich nur mangelhaft übermitteln läßt. Das Wortverständnis ist damit grundsätzlich nicht am Gelingen, sondern am Mißlingen von Kommunikation ausgerichtet. Luther bewegt sich hier also ganz im traditionellen augustinischen Schema[19].

In ihrer ganzen Schärfe zeigt sich diese Auffassung von ihrem Gegensatz her, der in späteren Predigten über denselben Text[20] an ihre Stelle tritt[21]: Im mündlichen Wort — so wirkt sich dann das neue Promissioverständnis auch in einem neuen Begriff allgemein menschlichen Redens aus — gibt sich der ganze Mensch preis, verbirgt er sich nicht, sondern verrät sich untrüglich. Im Wort „erkennet man des menschen hertz, alß man spricht gemeyniglich[22]: Ich hab seyn hertz odder seyn meynung, ßo er doch nur seyn wort hatt, darumb das dem wortt des hertzen meynung folgt unnd durchs wortt erkennet wirtt, alß were es ynn dem wort, daher die erfarung auch die

---

[18] 23, 28 f. 31—34.

[19] Vgl. Lyras Vorgehen in seiner Postille zu Joh 1, 1: Zunächst ist festzustellen, „qualiter verbum in nobis invenitur", danach, „qualiter in deo ponitur". Zum ersten muß man wissen, „quod vox significativa dicitur verbum: sed hoc est tantummodo large et denotative/inquantum significat interioris mentis conceptum.sicut urina dicitur sana inquantum est sanitatis indicativa.et ideo sicut proprie dicitur sanitas quod per urinam designatur: ita illud proprie dicitur verbum quod per vocem significatur.hoc autem est interior mentis conceptus: secundum quod dicit Porphyrius I. Perihermeneias. Voces sunt notae in signa earum passionum quae sunt in anima.et ideo conceptus mentis interior est antequam per vocem designetur/proprie verbum dicitur: et hoc est quod dicit Augustinus XV de trinitate" [Es folgt der Beginn des 19. Abschnittes (caput X), MPL 42, 1071]: V 185 D. — Vgl. auch den Artikel „verbum" in Johannes Altenstaigs Vocabularius Theologiae (Hagenau 1517) als dem für die Atmosphäre, in der Luther theologisch aufwuchs, besonders bezeichnenden Werk (Fol. 260v/261r), der nicht zufällig so beginnt: „Quo vocabulo frequenter utitur Augustinus in suis scripturis." Zur Kennzeichnung des Verhältnisses von innerem und äußerem Wort wird de trin. XV c. X zitiert: „Verbum quod foris signat signum est verbi quod intus latet" (Fol 261r; das Zitat lautet richtig so: „verbum, quod foris sonat, signum est verbi quod intus lucet" und steht am Anfang von c. XI; nach MPL 42, 1071).

[20] S. K. Aland, Hilfsbuch zum Lutherstudium, Nr. 316 (76). In chronologischer Folge und mit Angabe der Fundstellen in der WA sind die Predigten ebenfalls aufgeführt von W. von Loewenich, 30 Anm. 3 seiner Schrift „Die Eigenart von Luthers Auslegung des Johannes-Prologes" (Sitzungsberichte der Bayrischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, 1960, 8), München 1960, die die Weihnachtspredigt von 1514 31—35 streift.

[21] Im folgenden ist der Archetyp der späteren Predigten, die 1522 veröffentlichte Postille über Joh 1, 1—14, zitiert: 10, I, 1, 187, 10—188, 8.

[22] Vgl. Thiele, Luthers Sprichwörtersammlung Nr. 412; Grimm, DWb 4, 3, 1211 ff. Mit diesem und den folgenden vier Nachweisen sind die Anmerkungen des Bearbeiters von 10 I, 1, W. Köhlers, mitgeteilt.

heyden geleret hatt, das sie sprechen[23]: Qualis quisque est, talia loquitur. Was eyner fur man ist, darnach redet er auch. Item[24]: Oratio est character animi, die rede ist eyn ebenbild odder controfeytt bild des hertzen. Ist das hertz reyn, so redet es reyn wort. Ist es unreyn, so redet es unreyne wort. Und damit stympt das Euangelium, da Christus sagt: Auß ubirfluß des hertzen redet der mund. Unnd aber: Wie mügt yhr guttis reden, ßo yhr boße seyd?! Auch S. Johannes der teuffer Joh. 3: Wer von der erden ist, der redet von der erdenn. Item das deutsch sprichwort[25]: Weß das hertz voll ist, des geht der mund ubir. Alßo gar bekennet alle wellt, das keyn bild des hertzen ßo eben gleych unnd gewiß ist, alß die rede des mundß. Bey dem gesang kennet man den fogel, denn er singet, wie yhm seyn schnabel gewachsen ist[26], gleych alß were das hertz weßenlich ym wortt. Alßo ists ynn gott auch, da ist seyn wortt yhm ßo ebengleych, das die gottheyt gantz drynnen ist, unnd wer das wortt hatt, der hatt die gantze gottheyt."

B II) Das so an seinem Gegensatz noch schärfer herausgetretene sprachtheoretische Modell der Weihnachtspredigt von 1514 wird nun im Blick auf das verbum internum in fünf, im Blick auf das verbum externum in sechs Punkten ausgeführt und jeweils gleich anschließend Zug um Zug auf das verbum divinum übertragen[27].

Dabei ergibt sich für das Verständnis zunächst der *Inkarnation* als dem äußersten Punkt des verbum internum (a) und der *Predigt* als dem äußersten Punkt des verbum externum (b)[28]:

---

[23] Seneca epist. 114 (ed. Hense, 1898, 533): „Apud Graecos in proverbium cessit: talis hominibus fuit oratio qualis vita" — zitiert bei Erasmus: adagia s. v.

[24] Seneca epist. 115 (Hense, 542): „oratio cultus animi est".

[25] Vgl. Wander, Sprichwörterlexikon 2, 611; Nr. 266, 267.

[26] Vgl. Thiele, Luthers Sprichwörtersammlung Nr. 167 und 121.

[27] S. die Angaben o. Anm. 11.

[28] Vgl. hierzu die interessante Anmerkung Luthers zu Ps 28 (29), 3 in Fabers Psalterium Quincuplex. Zunächst bezieht L. den Vers auf das Inkarnationsgeschehen und bestimmt dieses von dem oben aufgewiesenen Sprachmodell her: „verbum Dei induit humanitatem sicut verbum vocem" (4, 485, 21 f; s. — zum selben Vers — 3, 157, 29 f.: „sicut verbum induit vocem, sic filius Dei carnem". Vgl. 1, 25, 27: „induit vocem, i. e. carnem visibilem"). Dann scheint es ihm doch richtiger, ihn im Blick auf das „Euangelium publicatum" (4, 485, 22) zu verstehen. In dessen Charakterisierung nun verschlingen sich das allgemeine Sprachverständnis, das dem „verbum" (sc. internum) den Vorrang vor der „vox" einräumt, mit dem Inkarnationsgedanken, daß nämlich die Gottheit die Menschheit in Besitz nimmt, so, daß sich ein Verständnis des verbum vocale herausbildet, das dem der (späteren!) Weihnachtspredigt überlegen zu sein scheint: „Euangelium publicatum ... fuit verbum, dum nondum praedicaretur, induit autem vocem, dum annunciabatur publice. Et sic est vox virtutis in salutem omni credenti ... Sic vox est verbata, i. e. humanitas deificata, et verbum vocale factum, i. e. incarnatum" (4, 485, 22—27). — Wie die „vox verbata" aber konkret zu verstehen ist, wird hier und selbst in der Auslegung von Ps 48 (49), 5 (3, 276 f.; vgl. bes. 276, 37—41) freilich nicht deutlich. So bleibt der entscheidende Punkt ungeklärt.

(a) Wie sich das verbum cordis des Menschen andern nur gebrochen mitteilt und nicht „veräußert“ [29], so erschließt uns Gott in der incarnatio Christi sein Herz nicht, sondern behält es im Grunde bei sich, um es erst später zu öffnen; er bringt nicht sich zu uns, sondern uns zu sich — „in futuro“: „Speramus autem in futuro inspicere in istud verbum, cum Deus cor suum aperuerit, imo cum non effuderit verbum, sed nos introducet in cor suum.“ [30]

So ist das „verbum ... unitum carni seu humanitati“ nur äußerliche „ostensio“ [31], nur uneigentliches Wort. Deshalb wird denn auch von der humanitas Christi nicht zufällig „velut verbum visibile“ gesprochen [32], in einer Wendung Augustins also, die in dessen Sakramentsauffassung weist.

(b) Für das augustinische Sakraments- bzw. Wortverständnis ist das verbum visibile bzw. audibile (= vox) nur Hinweis auf die innere unsprachliche virtus verbi, das eigentliche „Wort“, das nicht als vox, sondern parallel zu dieser wirkt [33]. Bewegt sich Luther aber noch in diesem Schema, wenn er sagt: (sc. verbum) „ad auditum tamen venit et facit se solum audiri, i. e. solam fidem, nondum speciem exhibet“ [34]?

Noch dringlicher stellt sich diese Frage, wenn wir Formulierungen aus den Scholien zu Ps 84 (85), 8 f mitbedenken, die zeitlich nur wenig unserem Text vorausliegen: „fides enim ex auditu est“ [35]; „auditui nostro ostensa est misericordia ista et donatum (!) salutare istud dei, nondum autem visui“ [36]; „verbum dei non nisi auditu percipitur. Natura enim verbi est audiri ... Ergo loqui ipsius domini est verbum suum edere et manifestare (!), sed auditui. Ita deus pater locutus est nobis, id est filium verbum suum ostendit nobis in auditu fidei.“ [37] Doch bleibt der Glaube nicht beim gesprochenen Wort, sondern dringt „ab extra ad intra“ [38]: „Non enim potest hoc verbum nisi in te

---

[29] „manet intus nec potest perfundi foras“ (23, 36 f.); entsprechend das theologische verbum internum: „manet in Deo nec potest effundi foras et extra Deum, sed manet apud Deum et est Deus. Si enim non esset Deus, posset foras effundi et separari ac aliis misceri: Sed hoc non potest, sicut nec hominis verbum hoc potest“ (24, 3—6). — Vgl. Augustin, z. B. De doctr. christ. I, XIII, 12 [CChr XXXII 13 (= MPL 34, 24)]: „Sicuti cum loquimur, ut id, quod animo gerimus, in audientis animum per aures carneas inlabatur, fit sonus uerbum quod corde gestamus, et locutio uocatur, nec tamen in eundem sonum cogitatio nostra conuertitur, sed apud se manens integra, formam uocis qua se insinuet auribus, sine aliqua labe suae mutationis adsumit: ita uerbum Dei non commutatum caro tamen factum est, ut habitaret in nobis.“

[30] 24, 13—15.

[31] 24, 9—11.

[32] Ebd.; zum folgenden (24, 11—13) „opus Dei“ und „verbum abbreviatum et consummatum“ s. u. S. 28 f.

[33] Es sei hier nur auf die klassische Stelle im 80. Johannestraktat (c. 3) CChr XXXVI 529 (= MPL 35, 1840) hingewiesen.

[34] 25, 30 f.

[35] 4, 8, 34.

[36] 4, 9, 14 f.; „donatum“ wird vom Text (V. 8) her verständlich: OSTENDE NOBIS DOMINE MISERICORDIAM TUAM: ET SALUTARE TUUM D A NOBIS (Hv).

[37] 4, 9, 18—23.

[38] 4, 11, 3 f.

dici: ideo nec audiri a te, nisi in te sis et extra te non sis."[39] Welches Gewicht man solcher Aussage beilegen muß und wie das: „in isto auditu intus efficaciter operatur (sc. verbum) eruditionem et salutem ... sine meritis"[40] unserer Predigt zu verstehen ist, zeigen am besten die geradezu definitorisch scharfen Ausführungen zu Ps 44 (45), 2 — einem Vers, der zwar schon von seiner Auslegungsgeschichte her im Horizont der Thematik des Johannesprologs steht[41], Luther aber darüber hinaus fragen, erkennen und formulieren läßt, „quomodo sit verbum dei audiendum aut legendum".

Ps 44 (45), 2 (ERUCTAVIT COR MEUM VERBUM BONUM): „in isto verbo miro modo erudit nos, quomodo sit verbum dei audiendum aut legendum: scilicet quod non ex nostris viribus illud aggrediamur, sed nec litera contenti simus et foris audito verbo, sed spiritum ipsum quaeramus audire."[42] Das „foris auditum verbum" steht also auf der Seite der „littera" im Gegensatz zum „spiritus ipse", auf den sich das eigentliche „Hören" richtet[43]. Die vokale Äußerung ist zwar durchaus notwendig — aber

---

[39] 4, 10, 38—11, 1; vgl. den Kontext (10, 26—33 und 11, 1—15). — Das IN ME von Ps 84 (85), 9 (AUDIAM QUID LOQUATUR IN ME DOMINUS DEUS) begegnet im Blick auf das verbum internum, mit dem entweder der Teufel oder Gott das menschliche Herz bewegt, auch in unserer Predigt (am Ende von Corollarium I : 25, 8 f.). Nach den Dictata wird in ihm der *Unterschied von Gesetz und Evangelium* berührt. „Quia lex est verbum Mosi ad nos, Euangelium autem verbum dei in nos. Quia illud foris manet, de figuris loquitur et umbris futurorum visibilibus: istud autem *intus accedit* et de internis, spiritualibus et veris loquitur. Aliud enim est in nos, aliud ad nos loqui. In nos enim efficax est et capit nos, ad nos autem nequaquam" (4, 9, 28—33; Hv).

Als Beleg für das innere Sprechen Gottes im Menschen begegnet der Psalmvers — übereinstimmend mit der exegetischen Tradition (vgl. die Glossa interlinearis und Lyra zSt:III 212) — auch bei Tauler („audiam quid loquatur, ich will hören was der herre in mir spreche": F. Vetter, 174, 20 f.) und Staupitz («Ich wil hören, spricht Dauid, was mir mein herr got einsprechen wirdet.": J. K. F. Knaake, 165). — Vgl. u. im zweiten Kapitel den Abschnitt C) «Das innere Wort: verborgene Gnade" und im dritten Kapitel B II) „Heimliches Einraunen—Sündenvergebung".

[40] 25, 32—36.

[41] S. Augustin, Enarratio in Ps 44, 2 (MPL 36, 496—498), davon stark abhängig die Glossa ordinaria (zSt: III 148 F. 149 A). — In der o. Anm. 14 zitierten Weihnachtspredigt bezieht sich Cusanus auch auf diesen Vers (a. a. O. 86 f.), ebenso in einer zwischen 1441—45 gehaltenen Weihnachtspredigt (a. a. O. 442—463; hier 450).

[42] 3, 255, 41—256, 2.

[43] Vgl. (zu Ps 84 (85), 9): „sensus est, quod ... audituri simus spiritum et non literam: Spiritus enim est verbum dei" (4, 10, 10 f.). Vgl. weiter den Zusammenhang 4, 9, 28—10, 12. Das 10, 4—9 mitgeteilte zweifache Schema, das in sich jeweils wieder gedoppelt ist, zeigt, in welchem antagonistischen Verhältnis Luther im Evangelium selbst innere Wirkung und äußere Mündlichkeit sieht: analog zu Gesetz und Evangelium! Genau im selben Sinn äußert sich Luther in der Randglosse zu Ps 70 (71), 16 f.: 3, 451, 24—27. 32—39. Wenn Luther hier im Gegensatz zur Wassertaufe des Johannes von Christi Wirksamkeit in der Geisttaufe sagt: „vivo verbo intus docet" (sc. Christus), sich dabei auf das IN ME von Ps 84 (85), 9 beruft und die äußere Taufhandlung der Kirche auf die Seite der Wassertaufe des Johannes rückt — „omnes baptisant aqua tantum, sicut Iohannes" —, so bedeutet das noch lange keine „Vorordnung des Wortes vor das Sakrament" (A. Brandenburg, Gericht

doch nur als sekundärer Ausdruck primären inneren Lebens: „Eructare ergo est per linguam proferre vocaliter, quod intus in corde tenetur vitaliter.“ [44] Keinesfalls darf man sich mit dem gehörten Wort als solchem zufriedengeben, denn es macht den Geist nicht kund, sondern verbirgt ihn, bringt ihn nicht mit sich, sondern heißt, ihn zu suchen. Der Geist selbst also gibt sich nicht der Mündlichkeit preis, denn (zu Ps 49 [50], 1): „deus per internum verbum immediate dicit, quod est omnipotens et efficax. Locutus est autem saepius et multa, quae non sunt facta et audita ac recepta ab hominibus. Ideo locutio et verbum dei multum differunt.“ [45] So ist der Geist, im Sinne der augustinischen „virtus verbi“, als Kraft unmittelbarer Evidenz das eigentliche Wort, das „verbum bonum“, das „verbum gratiae“ (wieder zu Ps 44 [45], 2): „Spiritus enim latet in litera quae est verbum non bonum, quia lex irae. Sed spiritus est verbum bonum, quia verbum gratiae.“ [46]

B III) Daß wir richtig interpretiert haben, wird vom weiteren Gang der Predigt eindrücklich bestätigt. Unvermittelt [47] lenkt sie vom äußeren wieder zum inneren Wort zurück, um weit ausgreifend zu zeigen, weshalb nur dieses als Wort im eigentlichen Sinne [48] gilt.

---

und Evangelium. Zur Worttheologie in Luthers erster Psalmenvorlesung, 131), es sei denn, man verstünde „Wort“ dabei im Sinne der augustinischen „virtus verbi“. — Vgl. noch das Scholion zu Ps 27 (28), 1 in seiner Bezugnahme auf Ps 84 (85), 9: „consolatur (sc. Deus) intus, ubi vere loquitur verbo suo invisibili, ut audiam quid loquatur in me“ (3, 153, 22 f.).

[44] 3, 256, 23 f.

[45] 3, 281, 3—6. Diese Differenz von „verbum“ und „locutio“ ist bezeichnend für das Wortverständnis des jungen Luther. Auf der Hand liegt, daß von ihr aus die spätere Auffassung nicht verständlich wird. Mit dem „Est“ der Abendmahlslehre ist eine sachlich andere theologische Position markiert. — Bewundernswert ist die *Geschlossenheit des frühen Wortverständnisses;* Luther hat keineswegs unbewußt traditionelle Motive und Formulierungen aufgegriffen, sondern sich intensiv um eine theologische und zugleich sprachphilosophische Klärung bemüht. Ein höchst aufschlußreiches Zeugnis dafür stellt seine Auslegung von Ps 70 (71), 15 (3, 456, 3—457, 37) dar, die in folgendes Ergebnis mündet: «Hic applica totam logicam. Quia literae vocem, vox conceptum indicat. Sic lex Euangelium, Euangelium Christum significat. Et sicut Idiota literas tantum materialiter, non ut signa vocum aspicit et concipit: sic Iudei legem. Et sicut vocem barbarus audit et non intelligit: ita qui Euangelium non cum intellectu et incremento audit“ (457, 33—37). Das ist eine klare Position, die unverändert in der Predigt vom 26. 12. 1514 (1, 30—37) wieder begegnet: „litera est vox mortua, vox autem est litera viva, sed tamen est adhuc cogitatio mortua, Cogitatio vero digito Dei scripta est vita vocis et literae (30, 22 f.; vgl. ZZ 24—26). Man kann nicht sagen, daß damit die *augustinische Signifikationshermeneutik* überwunden wäre. In der Galatervorlesung (1516/17) treffen wir nochmals auf das Schema (57 II, 94, 20—26), im Galaterkommentar (1519) nicht mehr (s. 2, 548, 30—549, 9).

[46] 3, 256, 28 f. Parallel dazu (zu Ps 84 (85), 9): „Spiritus enim est verbum dei“ (4, 10, 11). — Zur Trennung von „spiritus“ und „verbum“ vgl. noch 4, 57, 34—58, 21 (zu Ps 89 (90), 9).

[47] S. o. Anm. 12.

[48] Vgl. 23, 22: „quod propriissime dicitur verbum“.

Zunächst hatte ja allein das menschliche Wort das ihm in seiner Doppelstruktur bis ins einzelne entsprechende verbum dei veranschaulicht. Nun aber wird dieses — ebenfalls mit Augustin[49] — als im Grunde von jeder Sache repräsentiert gesehen: „in qualibet re et creatura multipliciter elucet processio verbi ex Patre, licet non aequaliter in omnibus".[50] Das „aliquid simile verbo ..., quod secundum suum gradum, licet imperfectius, idem (sc. verbum dei) repraesentet"[51], findet Luther — und das ist nun nicht mehr augustinisch — darin, daß alles Seiende sich verwirklicht, sich bewegt, ohne sich zu „verlieren"[52], kurz: in der Bewegung. Der aristotelische Begriff der Bewegung aber verbindet in ontologischer Bestimmung die Welt mit Gott; „motus est ipsa essentia Dei secundum Aristotelem"[53].

Fassen wir Luthers Ausführungen kurz zusammen: Die ganze Schöpfung ist mit Gott eins in der analogia verbi; „verbum" meint dabei ontologisch „Selbstverwirklichung", „Bewegung", ist also Chiffre dafür, daß das Sein Gottes und der Schöpfung im Werden liegt.

Festzuhalten ist, daß Luther zu einem solchen Allgemeinbegriff von „Wort"[54] nur aus der Perspektive des verbum internum gefunden hat. Wären für sein Verständnis des Wortes die Merkmale verbindlicher Mündlichkeit und Öffentlichkeit ausschlaggebend, könnte er nicht definieren: „verbum est intellectus ipse, in quantum huiusmodi (sc. = sofern er sich verwirklicht)"[55] und solches Wort — „quodammodo"[56] — in allem Seienden finden[57].

B IV) Der Schlußteil der Predigt entfaltet die formelhaft knappe, aber prägnante tropologische Auslegung von Joh 1, 14a: „verbum fit caro, ut caro fiat verbum."[58]

Die Möglichkeit solchen Geschehens wird allein von der dargestellten analogia verbi her verständlich: Das Wort, Gott, wandelt sich nicht ins Fleisch[59], sondern hält sich in der Fleischwerdung als Bewegung durch, bleibt also als Bewegung Wort. Es läßt sich nun aber — als mit dem Fleisch vereint[60], d. h. in der Erniedrigung — sehen und anschauen[61]. Da-

---

[49] Ausdrücklich ist Augustin nur 26, 28 und 28, 5 genannt.

[50] 27, 19 f. Der allgemeine Hinweis auf Augustins De trinitate darf hier genügen, um den theologiegeschichtlichen Hintergrund dieser Partie der Predigt zu bezeichnen.

[51] 26, 2 f. [52] Zu diesem Ausdruck: 27, 17 f.

[53] 27, 23.

[54] Wie gewaltig unterscheidet sich dieses verbum universale vom späteren verbum speciale (s. dazu u. Kap. IV)!

[55] 27, 35; vgl. 26, 33 f.: „Intellectus autem solius proprie est verbum."

[56] 26, 9. [57] 26, 3—25.

[58] 28, 27. [59] 28, 36—38. [60] 28, 38.

[61] „virtus fit infirma ... Induit formam et figuram nostram et imaginem et similitudinem" (28, 28 f.). So fließen für Luther deutlich Phil 2, 6—8 und Joh 1, 14a zusammen. — Vgl. aus dem Scholion zu Röm 6, 17: „‚Verbum caro factum est' et ‚assumpsit formam servi'" (56, 330, 1 f.); s. u. S. 32 f., 37, 69 f.

mit ist sein Allgemeinbegriff konkret ausgeprägt: als Bewegung der Schwachheit und Erniedrigung[62]. In dieser konkreten Ausprägung kann und soll der Mensch das Wort annehmen, sich ihm einverleiben, indem er sich geschehensanalog zu ihm verhält und so in der Tat das ihm vor Augen gestellte schwache Wort wird: „Oportet autem, quando verbum assumimus, nos ipsos deserere et exinanire, nihil de nostro sensu retinendo, sed totum abnegando, et sic sine dubio efficimur illud, quod assumimus, et ita portat Dominus in hac vita omnes verbo virtutis suae." [63]

Der durch die aristotelische „Bewegung" bestimmte Wortbegriff ist hier in seiner konkreten christologisch-soteriologischen Ausprägung mit dem mönchischen humiliatio-Gedanken und spätmittelalterlicher Leidenstheologie[64] so verschmolzen, daß man nicht fragen kann, wer wen interpretiert: Der Mensch wird nicht in unbestimmter, sondern bestimmter Bewegung Wort, eben im „se deserere et exinanire, nihil de suo retinendo, sed totum abnegando". *Diese existentielle Bestimmung aber kommt nicht zur Bewegung hinzu; vielmehr liegt sie für Luther schon* — und deshalb lassen sich die Motive kaum entflechten — *in deren aristotelischem Begriff*[65]: Nur im Streben der Materie als „pura potentia" nach der Form geschieht Bewegung; „intellectus et affectus dum desiderant sua Obiecta, in quantum sic desiderantes, habent se velut materia appetens formam, et secundum hoc, i.e. in quantum desiderantes, non autem in quantum subsistentes, sunt pura potentia, imo quoddam nihil et fiunt quoddam ens, quando obiecta attingunt" [66].

Die Bewegung, der „actus", in dem die „pura potentia" des demütigen Menschen sich aus ihrem Nichts, ihrer „materia" heraussehnt nach ihrer „forma", ihrem „Objekt", ist die Wortwerdung des Menschen, ist der Glaube, der auf das Zukünftige dringt[67]. Dieses Zukünftige meint die ungebrochene Geltung — „sine voce, sono, literis" — jenes verbum internum, das jetzt noch im Fleisch bzw. „sono, voce, literis" sich wie ein Kern in seiner Schale verbirgt[68]. Doch wird man schon jetzt mit ihm eins in jener

---

[62] S. o. Anm. 60.

[63] 29, 6—10; der Schluß in Anlehnung an Hebr 1, 3. Als authentischen Kommentar Luthers dazu lese man aus der berühmten Auslegung zu Ps 71 (72) das 3, 463, 17—37 mitgeteilte Stück, besonders den Zusatz: „quando Euangelium opere impletur, tunc semper verbum dei incarnatur spiritualiter. Opus enim est velut caro. Et verbum est velut dei filius. Quare Euangelium impletum est Iudicium et Iustitia, et opus dei, via dei etc., sicut ad literam Christus haec omnia est in persona sua" (ZZ 24—28).

[64] Dazu im folgenden vor allem das Zwischenkapitel: „Sakramentale Textmeditation" und „Verständnis der Messe".

[65] *Zu den interessantesten Stellen der ersten Psalmenvorlesung gehören die, an denen Luther den Bewegungsbegriff der aristotelischen Physik als Geschichtskategorie gebraucht* (s. u. Anm. 89 und S. 134).

[66] 29, 22—26.

[67] „verbum fides futurorum" (29, 11).

[68] 29, 12—15.

Bewegung, die sich kraft des bestimmenden und daher erstrebten „Objekts“[69], das Gott ist, aus der Potenz, dem demütigen Menschen, als Akt, als Glaube, erwirkt.

Aristoteles begegnet dort am eindrücklichsten, wo in Gedankengang und Begrifflichkeit der Erkenntnislehre aus De Anima III[70] das „verbum fieri“, d. h. glauben, lieben, hoffen[71] bestimmt wird: „Nec id mirum, quod nos verbum fieri oportere dixi, cum et Philosophi dicant, quod intellectus sit intelligibile per actualem intellectionem et sensus sensibile per actualem sensationem, quanto magis id in spiritu et verbo verum est! ... Sic etiam appetitus et appetibile sunt unum, et amor et amatum.“[72] Damit hat die Einheit schaffende Korrelation von „verbum“ und „exinanitio“ einen klaren Ausdruck gefunden[73].

C) Es ist deutlich geworden, daß die Predigt in ihrem Wortbegriff kein Einzelproblem behandelt, sondern einen äußerst geschlossenen theologischen Gesamtentwurf darstellt. Schon allein dies ist nämlich beachtenswert, daß sie durchgehend in der Einzahl von *dem* Wort redet. Denn bereits in diesem auf den ersten Blick rein formalen Sachverhalt verrät sich, daß sie einen Kosmos theologischer Themen und Bezüge in nichts anderem als der *unitas*

---

[69] „obiecta ... sunt eorum esse et actus, sine quibus nihil essent, sicut materia sine forma nihil esset“ (29, 26 f.).

[70] 425b: „operatio rei sensibilis atque sensus una quidem et eadem est“ (Aristotelis Opera, ed. I. Bekker, Berlin 1831, Bd. III 221, 26 f.); 426a: „unus actus rei sensibilis sensitivique“ (ebd. 221, 16); 431a: „sunt enim universa quae fiunt, ex eo quod actu est. sensibile autem ad actum ex potentia sensitivum ipsum deducere actuque videtur efficere: non enim patitur ac alteratur“ (ebd. 224, 3—5). —

Die Einheit der Bewegung, von der Luther in dem Abschnitt redete, auf den sich in unserer Darstellung B III bezog, ist — eben als Bewegung — dieselbe Einheit wie die hier im Schlußteil charakterisierte; „omnia ex identitate motus cum mobili facile intelliguntur“ (27, 35 f.). *Das liegt daran, daß die Grundbegriffe der aristotelischen Bewegungs- und Erkenntnislehre dieselben sind.* So kann sich Luther bei seiner Darstellung des „verbum universale“ (Anm. 54) in *einem* Gedankengang zunächst auf die Physik (27, 23 f.; den Fundort bei Aristoteles nennt E. Vogelsang, BoA 5, 415) und kurz danach auf De Anima (s. die oben genannten Stellen) beziehen (27, 33 f.): „sensatio est nonnisi ipsa essentia sensitivae rei, i. e. est actus sensitivi in quantum huiusmodi“. — *In diesen philosophischen Bahnen denkt Luther das „simul“, „semper“ und „magis magisque“ seiner frühen Rechtfertigungslehre.* Im Schlußteil der Predigt ist unter diesem Gesichtpunkt besonders auf das „intellectus et affectus ... in quantum desiderantes, non autem in quantum subsistentes, sunt pura potentia ...“ (29, 22—25) zu achten. — Vgl. u. Anm. 89 und S. 134, 137 ff.

[71] Vgl. die u. Anm. 73 genannten Texte.

[72] 29, 15—18. 20 f.

[73] Sonst beruft sich Luther in diesem Zusammenhang außer auf Aristoteles auch auf Augustin: „Quia qualia diligimus, tales efficimur. ‚Deum diligis, Deus es; terram diligis, terra es‘, Ait b. Augustinus. Amor enim vis est unitiva ex amante et amato unum quid constituens“ (Scholion zu Röm 3, 12 : 56, 241, 3—5; vgl. die Anmerkungen J. Fickers zSt und G. Metzger, Gelebter Glaube, 25, Anm. 53). S. weiter das Scholion zu Röm 8, 24 (56, 374, 8—21; zum Nachweis der von Luther angeführten Stellen vgl. auch hier wieder die reichen Anmerkungen J. Fickers zSt und R. Schwarz, Fides, spes und caritas, 322,

verbi[74] zusammenhält[75]. Das Wort ist es ja, das Gott und seine Schöpfung eint. Gerade als eines und einziges umschließt und reicht es eschatologische Fülle und Vollendung, was deutlicher noch als in unserer Predigt[76] zu Ps 44 (45)[77] so begegnet: „tunc omnia ... pater uno nobis verbo praestabit, quia cum apparuerit gloria eius, tunc satiabimur et tamen unico et simplicissimo verbo suo satiabit nos"[78], um als derselbe wie immer und als einer „alles in allem" zu sein[79].

Für das spätere verbum speciale, die promissio, wird Luther als entscheidendes Merkmal die *Eindeutigkeit* geltend machen: Gott bindet sich an, ja in sein Versprechen[80] und gibt sich in solcher Identifikation als der Eine

Anm. 202): „Spes, quae fit ex amatae rei desiderio, semper amorem dilatione auget. Ideo fit, ut ex re sperata et sperante per intensam spem velut unum fiat, Secundum illud B. Augustini: ‚Anima plus est, Ubi amat, quam ubi animat'. Sic et vulgo dicitur: ‚Hic meus ardor.' Et poeta: ‚Meus ignis Amynta.' Et Aristoteles 3. de anima dicit, Quod ex intellectu et intelligibili, ex sensu et sensibili fit unum et universaliter ex potentia et obiecto suo. Sic amor transfert amantem in amatum. Ergo spes transfert in speratum, Sed speratum non apparet. Ideo transfert in incognitum, in absconditum, in tenebras interiores, Ut nesciat, quid speret, et tamen sciat, quid non speret. Sic ergo Anima facta est spes et speratum simul, quia in eo versatur, quod non videt, i. e. in spe. Quae spes si videretur, i. e. Si sperans et speratum sese mutuo agnoscerent, iam non sic transferretur in speratum i. e. in spem et ignoratum, Sed in visum raperetur et cognito frueretur". Vgl. das Scholion zu Röm 5, 5 : 56, 307, 4—9 (u. Kap. II, Anm. 552).

[74] Vgl. zu Ps 61 (62), 12 (SEMEL LOQUITUR DEUS): „omnia verba dei sunt unum, simplex, idem, verum, quia ad unum omnia tendunt, quantumvis multa sint. Et omnia verba, quae in unum tendunt, unum verbum sunt" (3, 356, 35—37). Dieses eine Wort Gottes hat seine Einheit in Christus: „in Christo omnia verba sunt unum verbum, et extra Christum sunt plurima et vana, ubi etiam unum verbum est multa verba, quia ad multa vertitur. Sic ibi multa ad unum, scil. Christum, vertuntur" (4, 439, 20—23).

[75] Im selben spekulativen und existentiellen Sinne wie unsere Predigt sieht die Auslegung von Ps 63 (64) statt im „verbum" das im Schema des vierfachen Schriftsinnes aufgefaltete „opus dei" von der Schöpfung bis zum Eschaton in „Christus" verfaßt: „Haec omnia Christus simul" (3, 369, 1—10). „Ideo Christus finis omnium et centrum, in quem omnia respiciunt et monstrant, ac si dicerent: Ecce iste est, qui est, nos autem non sumus, sed significamus tantum" (3, 368, 22—24). Entsprechend ist (zu Ps 79 (80), 2) die „fides Christi... plenitudo omnis scientiae. Et omnes scientiae aliae sunt velut figura huius scientiae et in fidem velut signum dirigunt" (3, 606, 31 f.). S. u. S. 125.

[76] 24, 11—20; vor allem aber 29, 12: „verbum indivisibile".

[77] Der unserer Predigt als ganzer sachlich am nächsten stehende Text ist der letzte vieler Anläufe, Ps 44 (45), 2 zu verstehen: 3, 261, 18—262, 29. Aus dieser „Repetition" (3, 261, 18) ist der sich o. anschließende Text zitiert.

[78] 3, 262, 25—27. [79] 3, 262, 20 f.

[80] Man denke nur an jenes „Gott ynn seynem eygen urteyl fangen" und „er greyff doch Gott bey der verheyssenen vergebung uber die sünder" der berühmten Predigt über Mt 15, 21 ff. (Fastenpostille 1525, 17 II, 200—204; dort 204, 2. 9) oder an die klaren Sätze aus „Daß diese Wort Christi ‚das ist mein leib' noch fest stehen" (1527): Es ist etwas anderes, „wenn Gott da ist, und wenn er dir da ist, Denn aber ist er dir da, wenn er sein wort dazu thut und bindet sich damit an und spricht, hie soltu mich finden, Wenn du nu das wort hast, so kanstu yhn gewislich greiffen und haben, und sagen, hie hab ich dich" (23, 150, 13—17). Das Promissioverständnis, daß Gott sich in sein Gerichtswort bindet,

ganz — zum Tappen und Fassen gewiß. Nach Luthers reformatorischer Auffassung spricht sich die Einheit Gottes also in der Eindeutigkeit des mündlichen Wortes zu und birgt damit den Menschen in heilsame Gewißheit. Unsere Predigt dagegen versteht die unitas verbi gerade nicht in solch konkreter Zuspitzung, an der Luther später alles liegt[81]. Zwar sieht sie in der Inkarnation Christi schon das einzigartige „opus Dei" in der Mitte der Zeiten (Hab 3, 2)[82], jenes eine und einzige „verbum abbreviatum et con-

---

begegnet freilich schon in der ersten Psalmenvorlesung (besonders deutlich zu Ps 50 (51), 7: 3, 289, 1—10; vgl. u. Abschnitt I 1), nicht aber, daß er sich in einem konkreten Heilswort schenkt.

[81] Unter dem Gesichtspunkt des hier zur Diskussion Stehenden ist es für die Bestimmung des theologiegeschichtlichen Ortes der ersten Psalmenvorlesung höchst aufschlußreich, wie Luther Ps 61 (62), 12 im Anschluß an die Auslegungstradition versteht. (Das Scholion ist teilweise schon o. Anm. 74 angeführt.): „SEMEL, non iterat neque revocat, LOCUTUS EST DEUS, q. d. hoc tenete, quia quod Deus loquitur, irrevocabiliter loquitur, quare non ipse, sed vos mutari potestis (Es folgt Hiob 33, 14, dann:) DUO HAEC AUDIVI, QUIA POTESTAS DEI EST (die noch folgenden Glossen nehmen fast wörtlich Lyra (III, 171 G) auf:) ad puniendum tanquam Domini. ET TIBI DOMINE MISERICORDIA, gratia ad praeminandum tanquam patris: QUIA TU REDDES UNICUIQUE SECUNDUM OPERA SUA, pro bonis bona, pro malis mala" (3, 354, 2—8). In der Randglosse beruft sich Luther auf Augustin (vgl. dazu und zum Scholion CChr XXXIX 786—791 (= MPL 36, 741—746): „In his autem duobus (secundum b. August.) continetur proprie omnis Scriptura, ut scilicet potestatem timeamus et misericordiam amemus nec sic de misericordia praesumamus, ut potestatem contemnamus, nec sic potestatem timeamus, ut de misericordia desperemus ... haec duo in isto articulo sunt: Deus, Pater" (3, 354, 32—37). Das Scholion redet zunächst im Blick auf *SEMEL* von dem *einen* Wort Gottes (s. o. Anm. 74), um dann DUO HAEC auszulegen. Hier nun kommt unverkennbar Luther selbst zu Wort: „Igitur inter ista duo, scilicet timorem potestatis et spem misericordiae dei, oportet nos semper consistere, ut sic inter molam superiorem et inferiorem molamur domino: et inter dentes superiores et inferiores conteramur et in Christi viscera traiiciamur. Immo et omnis operatio creaturae hanc nobis exhibet eruditionem, ut aurum in fornace et omne opus in sua officina" (3, 357, 1—5; das gebräuchliche Bild der beiden Mühlsteine (Dt 24, 6) wird in diesem Zusammenhang auch von P. von Burgos in seiner additio zu Lyra (III, 171 G) benützt.). — Abstand und Nähe dieser Auslegung etwa zu Biels Verständnis von „iustitia" und „misericordia" sowie der Unterschied zum späteren „Gott fürchten und lieben" brauchen hier im einzelnen nicht diskutiert zu werden. Der entscheidende Schritt zu Luthers reformatorischer Theologie geschieht jedenfalls erst mit der genauen Bestimmung der „spes misericordiae" als Glauben an die sündenvergebende promissio — womit das Problem der Vergewisserung gelöst wird, das bei Biel (dazu: H. A. Oberman, Spätscholastik und Reformation I, 204—213) wie in Luthers früher Theologie noch offen ist. Vgl. u. S. 75—77, 128, 135 f., 139—141.

[82] „Incarnatio Christi singulariter vocatur opus Dei Habac. 3. Domine, opus tuum in medio annorum" (24, 11—13). — Vgl. dazu die Randglosse zu Ps 51 (52), 11: „Opus operatus est (sc. Deus) ... Olim in lege dixisti. Tunc verbum, nunc opus, tunc promissio, nunc impletio, tunc signum, nunc res, tunc figura, nunc veritas. Unde Abacuk 3 'Domine opus tuum in medio annorum'" (3, 295, 33—36; vgl. als weitere Bezugnahme auf Hab 3, 2 : 3, 371, 36—38). Die Klarheit dieser Glosse täuscht. Selbst wenn Christus als „res" ausgesagt ist, bleibt noch offen, ob sie als solche auch zugesagt werden kann, oder ob sie — wie Luther es offenbar meint — wieder nur „signum" ist. — Vgl. vor allem den Bezug

summatum“ (Jes 10, 22 f = Röm 9, 28)[83], die Fülle in dem Einen, das verwirrende Vielfalt aufnimmt und ausschließt, „ut quae ibi (sc. im Alten Bunde) multis aguntur, hic una fide scilicet et charitate expleantur et cesset onerosa multitudo legum“[84]. Aber dieses eine Wort erscheint ja nun nicht eindeutig, sondern im augustinischen Sinn gebrochen „velut verbum visibile“, als Hinweis („ostensio“) auf künftige Eindeutigkeit[85] bzw. innere Evidenz[86]. So wahrt das von Luther gebrauchte augustinische Schema die Einheit des Wortes nicht, sondern bricht sie gerade dort, wo sie als Eindeutigkeit des verbum externum den Menschen heilsam umfangen könnte. Das Wort ist als äußeres ja nur uneigentliches Wort, dem Wort als innerem nur äqui-, nicht aber univok[87].

Haben wir damit aber nicht zu rasch geurteilt? Dringt nach dem Schlußteil unserer Predigt das Wort Gottes nicht über seine Inkarnation so zum Menschen, daß es ihn mit sich als mit Gott selbst eint? Ist hier nicht die unitas verbi in faszinierender Konzeption durchgehend zur Geltung ge-

---

auf Hab 3,2 in dem Scholion zu Ps 81 (82), 1: „Duo enim sunt anni: unus legis, alter gratiae: et in horum medio, id est in fine legis et initio gratiae, consummatum est mysterium incarnationis et redemptionis: quod est opus domini“ (3, 621, 1—4).

[83] 24, 13. Da hier Röm 9, 28 zum Verständnis der Inkarnation nur kurz zitiert und so in dem Gewicht, das diese Stelle für Luther tatsächlich hat (s. u. den Abschnitt über das Scholion zu diesem Text in der Römerbriefvorlesung, S. 123 ff.), nicht deutlich wird, ziehen wir als Kommentar den Kontext heran, in dem das Zitat in der Auslegung von Ps 44 (45), 2 (s. o. Anm. 77) begegnet: „Atque sicut prima locutio multis figuris et umbris fuit involuta, quae omnia in uno Christo implentur et inveniuntur, quia quicquid in lege tam multis verbis et factis agitur, totum unus Christus habet in veritate (sic enim verbum consummans et abbreviatum foecit Dominus, ut quae ibi multis aguntur, hic una fide scilicet et charitate expleantur et cesset onerosa multitudo legum): ita in futuro erit deus idem unusque omnia in omnibus“ (3, 262, 15—21; der verderbte Text 3, 314, 6—8 scheint in dieselbe Richtung zu weisen). — Daß Röm 9, 28 und Joh 1, 14 traditionell zusammengehören, belegt Gersons Weihnachtspredigt (Œuvres V, 598): „verbum, inquit, caro factum est. Ecce quod Apostolus ad Rom. IX.: verbum abbreviatum fecit Dominus super terram.“

[84] S. Anm. 83.

[85] 24, 13—20 (s. o. S. 21); 29, 10—13 (s. o. S. 25).

[86] 25, 32 (s. o. S. 21—25).

[87] Vgl. dagegen noch einmal (vgl. o. Anm. 21) die Kirchenpostille von 1522: „ist seyn wortt yhm ßo ebengleych, das die gottheyt gantz drynnen ist, unnd wer das wortt hatt, der hatt die gantze gottheyt“ (10 I, 1, 188, 7 f.; vgl. 186, 15 f.). *Dementsprechend lehnt es Luther hier ausdrücklich ab, von der Vorstellung des „inneren Wortes“ Gebrauch zu machen:* „Sie haben wol scharff disputirt von dem ynnwendigen wortt des hertzen ym menschen, wilchs da ynnen bleybt ... Aber es ist ßo tieff unnd finster bißher blieben, wirt auch wol bleyben, das sie selb nit wissen, wie es drumb gethan sey; drumb lassen wyrß auch faren ...“ (188, 18—23).

In solch klarer Absetzung von seinen früheren Äußerungen (vgl. „primum est internum, quod propriissime dicitur verbum“: 1, 23, 21 f.) können wir nicht mit G. Ebeling „spätere Richtigstellungen (sehen), die nicht eigentlich den Charakter eines Widerspruchs zum Früheren, vielmehr den Sinn einer präzisierenden Folgerung haben“ (Luther, Einführung in sein Denken, 117; vgl. 118 f.).

bracht — so, daß der Monergismus des Wortes das synergistische Problem überholt, — so, daß im fieri die Zukunft die Gegenwart bestimmt und die Gegenwart von der Zukunft lebt, — so, daß im Wort, d. h. in einer einzigen Bewegung Gott und Glaube zusammengehören, eins sind? Liegt hier — im Gedankengang aristotelischer Erkenntnislehre formuliert — nicht dasselbe Schema Einheit schaffender Korrelation vor, das in der späteren Theologie Luthers als entscheidendes Moment wirkt („Denn die zwei gehören zuhaufe, Glaube und Gott")[88]?

Das mit der letzten zusammenfassenden Frage in unser Blickfeld gerückte Problem umschließt fast alle jene Punkte, die in der Erforschung der Geschichte des reformatorischen Umbruchs in Luthers Theologie umstritten sind.

Nicht sachgemäß und also auch methodisch falsch wäre es, das Schema Einheit schaffender Korrelation allein als solches, in seiner Grundstruktur, zu verfolgen — wobei man freilich nur seine Kontinuität erweisen könnte. Vielmehr darf eine Untersuchung seiner Geschichte gerade nicht von seiner jeweiligen konkreten Ausprägung absehen. So ist bei unserer Predigt darauf zu achten, *wie* Gott und Mensch in der Einheit des Wortes aufeinander bezogen sind.

Gott und Mensch einen sich im Wort als einem Werden, in einer Bewegung, die beide umfaßt. Gott ist das, was er wirkt, indem er ersehnt wird, der Mensch, was er ersehnt, indem er gewirkt wird. Solche nach dem aristotelischen Bewegungsbegriff prinzipiell *„semper"*[89] währende Existenzbewegung aber — so wird man von Luthers späterer Theologie her urteilen müssen — bringt in ihrem Fluktuieren dem Menschen prinzipiell Ungewißheit[90], so daß er nicht weiß, wie er „mit got dran sey"[91]. *Die Einheit*

---

[88] Erklärung des ersten Gebotes im Großen Katechismus (BSLK, 560).

[89] Die besondere Bedeutung dieses Adverbs — zusammen mit „simul" — ist vor allem aus der Römerbriefvorlesung (dazu u. S. 33 ff., 137 ff.) bekannt. *Seiner Herkunft nach gehört es in den ontologischen Begriff des Wortes als Bewegung.* Das ist an vielen Stellen der ersten Psalmenvorlesung (3, 223, 16—28; 3, 399, 6—12; vornehmlich in der Auslegung von Ps 118 (119): 4, 362, 32—363, 5; 4, 364, 14—25; 365, 5—29; 4, 365, 31—36; 4, 366, 3 f.; 4, 375, 1—13 und sonst) zu beobachten, ergibt sich in aller Klarheit aber in besonderer Weise gerade aus unserer Predigt: „In omni enim motu sic fit, ut pars acquisita cesset acquiri et sit ibi quies mobilis, et ita eadem res respectu termini quem quaerit movetur, sed respectu eius quem acquisivit quiescit. Quare sibi et movetur et quiescit, sibi incipit *semper* et desinit, sibi est in principio et fine *semper*" (28, 10—14; Hv). — Vgl. die prägnante Stelle aus der Auslegung von Ps 118 (119), 125: (4, 365, 16—20): „Sicut enim in deo filius semper et abaeterno et inaeternum nascitur: ita et nos semper oportet nasci, novari, generari. Illam enim generationem omnis mutatio creaturae significat anagogice, et hanc tropologice, et Ecclesiae allegorice. Sic in scriptura dicitur de nobis, quod sumus infantes quasi modo geniti semper."

[90] Dagegen läßt sich nicht einwenden, Luther rede ja schon hier wie im Freiheitstraktat vom „Wechsel und Tausch": „Et cum Christi vestis sit iustitia et sanctitas et gloria, nos autem vestis ipsa simus, ergo iustitia et gloria sumus" (29, 5 f.; vgl. 28, 32 f.). Zu fragen ist, *wie* er sich ereignet, *worin* er zustande kommt. Darüber aber gibt der

des Wortes spitzt sich nicht zur Eindeutigkeit in mündlicher und verbindlicher Zusage, also zu einem festen Punkt zu, sondern legt sich in der Bewegung ständiger exinanitio aus, die des Heils nicht gewiß ist, ja um ihrer Dauer willen nicht gewiß sein darf[92]. Oder ausdrücklich christologisch gewendet: Das inkarnierte und gepredigte Wort selbst bindet faktisch nicht letztgültig[93], gewährt keinen Halt, sondern nur einen — freilich einzigartigen — Anhalt, keinen Grund zu Eindeutigkeit und Gewißheit, sondern nur einen — freilich einzigartigen — Anlaß, auf diese zu warten, sie zu ersehnen und dabei in der dem Christusgeschehen (Phil 2, 7. Joh 1, 14) entsprechenden Bewegung der exinanitio zu verharren[94].

D) Für das Verständnis der Geschichte des Wortbegriffs in der frühen Theologie Luthers ist die Weihnachtspredigt von 1514 deshalb ein äußerst gewichtiges Dokument, weil sich in ihr Aussagen, denen wir in der ersten Psalmenvorlesung und dann in der Römerbriefvorlesung nur in mehr oder weniger starker Vereinzelung begegnen, zu einem einzigen klaren *Zusammenhang* verknüpfen. So müssen wir nun bei der Untersuchung des Wortverständnisses in der Zeit der Römerbriefvorlesung nicht erst mutmaßliche Zusammenhänge konstruieren, sondern können uns im Grundriß dieser Predigt als einem von Luther selbst abgesteckten Horizont bewegen, solange sich dieser nicht deutlich erweitert oder einschränkt, Luthers Auslegung sich also nicht gegen eine Interpretation aus der Sicht von 1514 sperrt und damit Neues ankündigt. Es wird sich aber zeigen, wie gut sich die Äußerungen der Zeit der Römerbriefvorlesung in diesen Horizont einfügen und erst in ihm wirklich verständlich werden.[95]

---

unserem Zitat unmittelbar folgende (o. angeführte und Anm. 63 nachgewiesene) Satz deutlich Auskunft: in der „exinanitio" und „abnegatio sui".

[91] Aus der Predigt Luthers „zu Leipzig auf dem Schloß am Tage Petri und Pauli 1519" (2, 241—249): „... so ligt nu dran, das mann wisse, ob man gottis gnaden erlanget hab. dann mann mus wissen, wie man mit got dran sey, soll anders das gewissen frolich sein und besteen" (249, 3—5). — Zur Einordnung dieser Predigt s. u. Kap. IV (S. 167).

[92] Vgl. das „semper petere", „semper desiderare" der ersten Psalmenvorlesung (s. o. Anm. 89) und vor allem die Römerbriefvorlesung (s. u. S. 137—143).

[93] S. o. B II (S. 21—23) und S. 27—29.

[94] S. o. Anm. 90.

[95] Dies will nicht besagen, daß die erste Psalmen- von der Römerbriefvorlesung über die durch die Verschiedenheit des ausgelegten Textes bedingten Unterschiede hinaus nicht in Begrifflichkeit und Motiven bemerkenswert verschieden ist. Diesen Unterschied umfassend darzustellen, wäre jedoch die Aufgabe einer eigenen Untersuchung. In unserer Arbeit soll er nicht überspielt, kann aber nur an einigen Punkten kurz notiert werden. Von ihrem Gesamtzusammenhang her erscheint dieses Vorgehen sinnvoll. Es ließe ihn nur dann problematisch werden, wenn jene Darstellung der zwischen der ersten Psalmen- und der Römerbriefvorlesung bestehenden Unterschiede die Grundzüge des im ersten Teil gezeichneten Bildes der Worttheologie Luthers vor den Resolutionen zu den Ablaßthesen so korrigieren würde, daß die reformatorische Wende in Luthers Theologie anders als im zweiten Teil bestimmt werden müßte.

ZWEITES KAPITEL

Die Zeit der Römerbriefvorlesung[1]

I. verbum — exinanitio

A) Das Wort als Bewegung: die Buße

[Röm 6, 17; 12, 2]

Auf Gedankengang und Begrifflichkeit des tropologischen Schlußteils der Weihnachtspredigt von 1514 treffen wir wieder in der für das Wortverständnis der ganzen Römerbriefvorlesung in hohem Maße repräsentativen Auslegung von *Röm 6, 17 b:* OBEDISTIS AUTEM EX CORDE IN EAM FORMAM DOCTRINAE, IN QUA TRADITI ESTIS. Die auffällige Formulierung dieses Textes hat für Luther theologisches Gewicht: Die „forma doctrinae" wird nicht uns, sondern wir werden ihr überliefert[2]. Das bedeutet für die „Sapientia carnis, ... suam formam relinquere ac formam verbi suscipere. Quod fit, dum per fidem seipsam captivat et

---

[1] Mit der Römerbriefvorlesung begann Luther nach *Ostern* 1515 und schloß sie September 1516 ab [mit J. Ficker, 56, XII f. — E. Vogelsang dagegen (BoA 5, 222) läßt sie mit H. Boehmer (Luthers erste Vorlesung, 6, Anm. 4) erst um den November 1515 beginnen. H. Bornkamm („Luther, I. Leben und Schriften", RGG³ IV, 482) vertritt das Datum J. Fickers, der sich, a. a. O. XII, auf den Bericht Oldekops stützt.].

An Lutherquellen werden für dieses Kapitel außer Autograph und Diktat der Römerbriefvorlesung (56 und 57 I) hauptsächlich benutzt: die Predigten dieses Zeitraums (1; 4), die Randbemerkungen zu Taulers Predigten (9) und die Psalmenbearbeitungen vom Herbst 1516 [3, 15, 13—26, 18; 39, 21—60, 7: vgl. E. Vogelsang, BoA 5, 40; die Auslegung des 23. Psalms (31 I, 464—471) gehört *nicht* in diese Zeit: s. u. Anm. 435b und Kap. V, S. 209]. *In einigen Abschnitten müssen wir zum richtigen Verständnis der Texte der Zeit der Römerbriefvorlesung auf die erste Psalmenvorlesung (3; 4; 55) zurückgreifen.*

[2] „Significantior est oratio: ‚In qua traditi estis', quam: Quae tradita est Vobis" (56, 330, 5 f.; vgl. 329, 25—27); die Glosse: „Non enim verbum, Sed nos mutamur et cedimus ei" (56, 62, 14 f.). — Vgl. aus der Psalmenvorlesung zu Ps 67 (68), 14: „Scripturae virtus est haec, quod non mutatur in eum, qui eam studet, sed transmutat suum amatorem in sese ac suas virtutes" (3, 397, 9—11) und zu Ps 118 (119), 24: „Non testimonia in nostra, sed nostra meditatio in ipsa debet testimonia intrare" (4, 317, 37 f.; s. weiter: 4, 318, 1—6); ferner aus der Auslegung von Ps 1, 2 (Herbst 1516): „Quorum (sc. perversorum) non est meditatio in lege domini, sed potius econtra lex domini (quod horrendum est) est in eorum meditatione. Hii ... non volunt esse adversario suo consentientes in via, sed adversarium sibi" (3, 20, 16—22; wichtig ist die Bezugnahme auf Mt 5, 25 am Schluß. Sie findet sich auch in der Auslegung von Röm 6, 17 b; s. u. S. 36 f.).

destruit, conformat se verbo, credens verbum esse verum, se vero falsam. Sic ‚Verbum caro factum est' et ‚assumpsit formam servi'[3], ut caro verbum fiat et homo formam assumat verbi"[4]. Kurz formuliert die Glosse: „relinque formam tuam et Indue formam verbi. Quia ‚Verbum caro factum est', Ut nos verbum efficiamur."[5] Diese Wortwerdung, den Auszug aus der eigenen „Form" in die „Form" des Wortes, hatte Luther in jener Predigt nach aristotelischem Schema als Bewegung gesehen, in der sehnsüchtige Materie und aus ihr sich verwirklichende Form zusammenfallen. Daß solches Verständnis auch für die Römerbriefvorlesung gilt, zeigt das Scholion zum Stichwort REFORMAMINI (Röm 12, 2):

„Sicut in Naturalibus rebus quinque sunt gradus: Non esse, fieri, Esse, Actio, passio, i. e. privatio, Materia, forma, operatio, passio, secundum Aristotelem, Ita et Spiritu: Non Esse Est res sine nomine et homo in peccatis; fieri Est Iustificatio; Esse est Iustitia; opus Est Iuste agere et vivere; pati est perfici et consummari. Et haec quinque semper velut in motu sunt in homine. Et quodlibet in homine est Inveniri — respective praeter primum non esse et ultimum esse, Nam inter illa duo: Non esse et pati currunt illa tria semper, sc. fieri, esse, agere — per Nativitatem novam transit de peccato ad Iustitiam, Et sic de non esse per fieri ad esse. Quo facto operatur Iuste. Sed ab hocipso esse novo, quod est verum non esse, ad aliud novum esse proficiendo transit per passionem i. e. aliud fieri, in esse melius, Et ab illo iterum in aliud. Quare Verissime homo semper est in privatione, semper in fieri seu potentia et materia et semper in actu. Sic enim de rebus philosophatur Aristoteles et Bene, Sed non ita ipsum intelligunt.

Semper homo Est in Non Esse, In fieri, In esse, Semper in privatione, in potentia, in actu, Semper in peccato, in Iustificatione, In Iustitia, i. e. Semper peccator, semper poenitens, semper Iustus. Quod enim poenitet, hoc fit de non Iusto Iustus. Ergo poenitentia Est medium inter Iniustitiam et Iustitiam. Et sic est in peccato quoad terminum a quo et in Iustitia quoad terminum ad quem. Si ergo semper poenitemus, semper peccatores sumus, et tamen eoipso et Iusti sumus ac Iustificamur, partim peccatores, partim Iusti i. e. nihil nisi poenitentes."[6]

Obwohl die Vokabel „verbum" nicht gebraucht ist, erscheint hier dieselbe Vorstellung des Wortes als Bewegung wie in der Weihnachtspredigt von 1514 und wird wie dort als Einheit zur Geltung gebracht, die sich in der Korrelation von materia und forma schafft. Noch deutlicher als dort sehen wir hier die Bewegung als Bewegung beschrieben, d. h. in ihrem Übergang

[3] Nicht nur die auffällige Konstruktion von Röm 6, 17b provoziert Luther zu seiner Auslegung, sondern — im Verband mit ihr — das Stichwort „forma", das ihn über Phil 2, 7a an Joh 1, 14a denken läßt (Vgl. Kap. I Anm. 61). — Man vergleiche, wie „forma" z. B. auch die Glossa ordinaria zSt weit über den Text — allerdings in anderer Weise als Luther — hinausführt: „Nostra doctrina est forma quae imaginem dei deformatam restituit" (VI 15 E).

[4] 56, 329, 27—330, 3.

[5] 56, 62, 17 f.

[6] 56, 441, 23—442, 22. — Für die Zeit der Psalmenvorlesung vgl. außer den Kap. I Anm. 89 genannten Stellen noch die Predigt De timore Dei vom 27. Dez. 1514 (4, 659—666, daraus 665, 2—5): „iustus vocatur, non quia est, sed quia fit, secundum illud ‚Iustus iustificetur adhuc' (sc. Apk 22, 11). Nam omnis motus est partim in termino a quo et partim in termino ad quem, sicut aeger sanandus est in aegritudine recedendo, sed in sanitate accedendo."

(„transitus") vom „non esse per fieri ad esse", der sich beständig wiederholt. Auf der Wiederholung nämlich, nicht auf stufenweisem Weiterschreiten, liegt das Gewicht der Aussage; das „semper" meint eher „immer wieder" als „immer weiter". Zugespitzt ausgedrückt: Der „profectus", den Luther beschreiben will[7], besteht in der „iteratio"[8]. Zwar sind mit dem „primum non esse" und dem „ultimum esse" Ausgangs- und Zielpunkt markiert[9]; faktisch aber hat die Bewegung, die zwischen ihnen hin und her läuft, sie als ihre Bestimmungen in sich hineingenommen. So scheint es fast, als trüge diese Bewegung — die Buße — ihren Sinn in sich selbst[10].

Hier müssen wir uns weitere Klarheit verschaffen, indem wir das Scholion zu 12, 2 von späteren vergleichbaren Texten abheben. Aber ist dies überhaupt möglich? Hat nicht Luther das Verständnis der Buße als „profectus", der in der „iteratio" besteht, immer beibehalten? Doch auch hier[11] ist mit der Feststellung einer anscheinend gleichbleibenden Grundstruktur für eine scharfe Erfassung der Geschichte seiner Theologie nichts gewonnen. Der entscheidende Unterschied erweist sich als Unterschied im Wortverständnis, nach dem das „fieri" der Buße einmal als *Wiederholung* („iteratio" bzw. „repetitio") verstanden ist, das andere Mal aber als *Rückkehr* („reditus"). Denn der sich immer wiederholende „transitus de peccato ad Iustitiam" dieses Scholions meint nicht etwa jene Rückkehr zur Taufe, von der De captivitate redet. Dort sieht Luther die Buße als jeweils neue Rückbindung an

---

[7] wie er zu Beginn und gegen Ende des Scholions erklärt. — Zu Beginn: „Hoc pro profecto dicitur. Nam loquitur iis, qui iam incoeperunt esse Christiani. Quorum vita non est in quiescere, sed in moveri de bono in melius velut aegrotus de aegritudine in sanitatem" (56, 441, 14—16); gegen Ende: „Quare haec Vita Est via ad caelum et infernum. Nemo ita bonus, ut non fiat melior, nemo ita malus, ut non fiat peior, usque dum ad extremam formam perveniamus" (56, 442, 24—26). — Im o. zusammenhängend angeführten Hauptteil drückt sich der „profectus"-Gedanke nur an einer Stelle aus: „... proficiendo transit (homo) ... in esse melius".

[8] Dieselbe Intention bestimmt Luthers Erklärung der „prima gratia": „Primam gratiam eam voco, Non quae in principio conversionis infunditur, sicut in baptismo, contritione, compunctione, Sed omnem aliam sequentem et novam, Quam nos gradum et augmentum gratiae dicimus" (56, 379, 10—12: zu 8, 26). Wie auch seine folgende Ausführung (ZZ 13—17) zeigt, meint Luther — gegen die Begriffe „gradus" und „augmentum"! — kein Fortschreiten, sondern eine beständige Wiederholung von anhebender „gratia operans" und abflauender „gratia cooperans". Die „prima gratia" ist also als jeweils neuer Einsatz verstanden. — Vgl. weiter die bekannte Formulierung zu 13, 11: „proficere, hoc est semper a novo incipere" (56, 486, 7).

[9] In der theologischen Entsprechung: „sic (sc. poenitentia) est in peccato quoad terminum a quo et in Iustitia quoad terminum ad quem" (56, 442, 19 f.).

[10] S. die Fortsetzung des Anm. 9 zitierten Satzes: „Si ergo semper poenitemus, semper peccatores sumus et tamen *eoipso* et Iusti sumus ac Iustificamur, partim peccatores, partim Iusti i. e. nihil nisi poenitentes" (56, 442, 20—22; Hv). — In einem weiteren Horizont werden diese Aussagen am Ende dieses Kapitels mit der Behandlung des Scholions zu Röm 4, 7 erscheinen.

[11] Vgl. o. S. 30.

die einmal ergangene Taufpromissio[12], als „reditus ad baptismum", der immer wieder — von der Abendmahlspromissio[13] — gewährt wird. In solch einzigartiger, durch gegenseitige Hilfe von Taufe und Abendmahl zustandekommender[14] Zeit des Wortes, in der das Einmal geschehener Zusage sich dem Allemal neuer Zusagen unüberholbar voraussetzt, das Allemal aber das Einmal rückbindend vergewissert, weil in öffentlich lautwerdender assertio wachhält: in diesem Wortzusammenhang ist das „res baptismi totam vitam tuam . . . absorbere debet et reddere"[15] eine andere Bewegung als jenes „relinquere formam suam et induere formam verbi" der Römerbriefvorlesung. Dieses geht ja keineswegs von einer einmal ergangenen tröstlichen Zusage aus und kehrt keineswegs durch immer neue tröstliche Zusagen zu ihr zurück. Vielmehr ist diese Wortwerdung, dieses „reformari" dauernde Wiederholung. Wiederholt wird die in ihrer jeweiligen Verwirklichung immer wieder vergehende Möglichkeit der Bewegung „de peccato ad Iustitiam, Et sic de non esse per fieri ad esse". Geschehenes wird in der Wiederholung zu Vergangenem, kann selbst also gar nicht wiederholt werden; die Wiederholung ist nur die Erwiderung von Vergangenem, so aber in ihrer Einmaligkeit Widerruf vergangener einmaliger Wirklichkeit[16]. Also: Selbst wenn das Scholion zu Röm 6, 10[17] die Einmaligkeit der Taufe und darin des Christusgeschehens festhält, besagt diese Einmaligkeit im Schema der Wiederholung nur eine jeweils zu verwirklichende ideelle Möglichkeit, nicht aber eine sprachliche Wirklichkeit. So ist für die Römerbriefvorlesung mit der einmal geschehenen Taufe nicht der Ort heilsamer Gewißheit festgelegt, der im Abendmahl mitwandernd dem vom tötenden Gesetz getroffenen Sünder immer wieder Zuflucht bietet. Den externen Ort,

---

[12] Vgl. den ganzen Abschnitt 6, 528, 8—19 und den Beginn des darauffolgenden Abschnitts (528, 20—24); als kurze Definition: 6, 572, 16 f.: Die Buße ist nichts anderes als „via ac reditus ad baptismum". Schon der „Sermon von dem Sakrament der Taufe" (1519) sagt, daß „der puß sacrament ernewert und widder antzeugt der tauff sacrament, als sprech der priester yn der absolution ‚Sich, gott hatt dir deyn sund itzt vorgeben, wie er dir vorhin yn der tauff zugesagt und mir itzt befolen, yn crafft der schlussell, und kumpst nu widder yn der tauffe werck unnd weßen'. Gleubstu, ßo hastu. Zweyffelstu, ßo bistu vorloren." (2, 733, 31—36). *Vgl. zum Ganzen das Kapitel VII, von dem her erst in vollem Ausmaß das Recht zu der hier vorgenommenen Konfrontation deutlich wird.*

[13] 6, 528, 36—529, 5.

[14] Vgl. die unmittelbare Fortsetzung des Anm. 13 bezeichneten Textes: 529, 5 f.

[15] 6, 535, 12 f.; vgl. den Kontext, die beiden Abschnitte 534, 31—535, 16.

[16] Formuliert im Anschluß an Bestimmungen Heideggers (Sein und Zeit[9], 385 f.).

[17] „Sententia est, Quod mors illa spiritualis est solummodo semel subeunda" (56, 326, 28 f.). „Quod autem homo rursum peccat, non ideo moritur vita eius spiritualis, Sed ipse ab ea recedit et moritur, illa manente in Christo aeterna" (327, 13 f.). „Quia habet Christum, qui ultra non moritur, quare et ipse ultra non moritur, Sed vivit cum Christo inaeternum. Unde et non nisi semel baptisamur, quo Christi vitam assequimur, Licet saepius cadamus et resurgamus, quia Vitam Christi saepius repetere licet, non autem nisi semel initiari potest, Sicut Qui nunquam dives fuit, semel tantum incipit dives fieri, licet saepius depauperari et divitias repetere possit" (ZZ 18—24).

an dem Gott sich gnädig darreicht und gewiß finden läßt, sieht Luther zu dieser Zeit noch nicht im mündlichen Wort, sondern immer noch — wie in der Psalmenvorlesung — in verborgener „illuminatio"[18], d. h.: Gesetz und Evangelium liegen so ineinander, daß sie in einer einzigen Wortgestalt begegnen.

B) Das Evangelium als Feind

Die sich immer wiederholende Bewegung der Buße ist deshalb Wortwerdung, weil sie mit dem als Feind begegnenden Evangelium übereinstimmt: „ESTO CONSENTIENS ADVERSARIO TUO (= formae euangelii), q. d. relinque formam tuam et Indue formam verbi" — heißt es in der Glosse zu Röm 6, 17 b[19]. Wie schon in den Dictata[20] sieht Luther hier — mit der Glossa ordinaria[21] und Bernhard[22] — in dem ADVERSARIUS von Mt 5, 25 erstaunlicherweise das Evangelium, das (nach der Auslegung von Ps 77 (78), 25) alles umfaßt, „quae expressa continet Scriptura et manifesta agit practica Ecclesiae"[23].

Nach dem Scholion zu Röm 6, 17 nun[24] liegt das so verstandene Evangelium mit der menschlichen Weisheit im Kampf und verlangt von ihr, sich

[18] S. u. Abschnitt C: „Das innere Wort: verborgene Gnade".

[19] 56, 62, 16 f.; Klammerbemerkung: Z. 13.

[20] „Euangelium habet nomen et verbum dei, quod sit adversarius noster. Quare omni adversario nostro in via consentiendum est" (3, 574, 10—12; vgl. 573, 27 f.). 3, 32 (zu Ps 2, 9): „‚Virga ferrea' sanctum est Euangelium" (Z 2). „Non enim mollia vel plumas concedit, sed omnia dura, fortia et aspera et ferrea. Unde Matth. ‚Esto consentiens adversario tuo in via'. Unde et gladius salutis vocatur. Et non ... dubium quin ferreus" (ZZ 9—12). 3, 20—22 (1516) ist der „adversarius" (entsprechend dem ausgelegten Text: Ps 1, 2) auf die „lex domini" bezogen, was aber keinen Unterschied in der Sache bedeutet. — Zum Gewicht dieser Stellen für den „Häresiebegriff des jungen Luther" s. U. Mauser, 61 (= „Der junge Luther und die Häresie", 1968, 68).

[21] V 21 A: „Adversarius est aliquis homo: vel divinus sermo. Esto benivolus et consentiens verbo euangelii: quod mandat multa contraria carni ... Aliter. Adversarius est deus: vel magis sermo divinus qui contradicit peccare volentibus. Qui ad hoc datus est/ut nobiscum sit in via cui oportet nos consentire: ne oderimus quod deus nobis non parcit donec sanemur." — Auf diese Stelle weisen auch J. Ficker 56, 447 zu Z. 1 und U. Mauser (s. Anm. 20) hin. — Viel vorsichtiger als die Glossa ordinaria formuliert Lyra (V 21 D): „Moraliter adversarius peccatoris potest dici praeceptum divinum quod accusat ipsum."

[22] Super cantica canticorum Sermo 85 I, 1 (Opera II, 307 f.). Weitere Stellen bei R. Schwarz, Fides, spes und caritas, 309, Anm. 168.

[23] 3, 578, 15 f. Damit sind die „heretici" und „superbi" nicht zufrieden (ZZ 14 f.). Statt daß sie „suum sensum captivent in obsequium Christi" (ZZ 19 f.), „Omnia revocant in dubium et in quaestiones, quae per tot saecula sunt servata et pro quibus tot martyres occumbuerunt" (ZZ 20 f.); „debent et nolunt mutari in sensu suo et consentire adversario suo: ideoque schandalisati in verbo tuo" (ZZ 30—32). Die Verflechtung des Gerichtswortes mit der Ekklesiologie wird uns noch thematisch beschäftigen (s. u. Abschnitt D).

[24] Wir haben aus ihr folgenden zusammenhängenden Ausschnitt im Blick: „Sapientia carnis adversaria est verbo Dei, Verbum autem Dei est immutabile et insuperabile. ideo necesse est Sapientiam carnis mutari et suam formam relinquere ac formam verbi sus-

aufzugeben. Gibt diese sich gefangen und der Vernichtung preis, so widerfährt darin dem Wort des Evangeliums Recht. Indem sie sich im Unrecht weiß und so das ihr feindliche Wort wahr sein läßt, glaubt sie. Anders gewendet: Der Glaube stimmt dem feindlichen Wort zu, nimmt es an; d. h. er übernimmt es („formam verbi suscipere“) in gelebter Selbstpreisgabe („formam suam relinquere“) und wird ihm so konform („conformat se verbo“). Dann und darin aber erfolgt der Umschlag: „tunc, ut c.3 dictum est[25], homo fit Iustus, verax ... sicut est verbum ipsum, cui se per fidem conformat.“[26] In seiner Umkehrung ist dieser Umschlag exemplarisch („*Sic* verbum caro . . .“) in der Erniedrigung des ewigen Wortes als Möglichkeit vorgebildet, um („*ut* caro verbum . . .“) sich aus ihr in der Wiederholung zu verwirklichen. „Sic ‚Verbum caro factum est‘ et ‚assumpsit formam servi‘, ut caro verbum fiat et homo formam assumat verbi.“[27]

Auf das christologische Moment im Wortbegriff müssen wir noch thematisch zurückkommen[28]. Hier beschäftigt uns zunächst nur sein Ausdruck in jenem Punkt, an dem sich Gericht in Gnade wendet, an dem aus dem Feind der Freund wird: „adversario huic consentiendum est et sic(!) fiet amicus“ (zu 8,15)[29]. In dem mit „sic“ bezeichneten Umschlag der Aussage tritt unüberbietbar knapp und scharf der Unterschied zum späteren Verständnis von Gesetz und Evangelium hervor, das sich zwar unter paulinischem und augustinischem Einfluß an zwei Stellen der Vorlesung deutlich anbahnt[30], keineswegs aber schon das gesamte theologische Denken umbricht oder gar schon umgebrochen hat. Vielmehr herrscht im übrigen noch die von den Dictata her bekannte und nun hier in der Auslegung von Röm 6, 17 sich darstellende Auffassung: Das Evangelium *begegnet* dem Menschen von außen her *in einer einzigen Gestalt* — als Widersacher —, *wirkt* aber in innerem Umschlag *in doppelter Weise:* im Gericht die Gnade. Es ergeht als

---

cipere. Quod fit, dum per fidem seipsam captivat et destruit, conformat se verbo, credens verbum esse verum, se vero falsam. Sic ‚Verbum caro factum est‘ et ‚assumpsit formam servi‘, ut caro verbum fiat et homo formam assumat verbi; tunc, ut c. 3 dictum est, homo fit Iustus, verax, sapiens, bonus, mitis, castus, sicut est verbum ipsum, cui se per fidem conformat“ (56, 329, 27—330, 5).

[25] Als sachlich unmittelbarer Paralleltext zur Auslegung von 6, 17 ist aus der Auslegung zu 3, 4 f. (dazu E. Bizer, Fides, 53—58) das Corollarium 56, 226, 23 ff. zu vergleichen. — Trotz ihrer Kürze ist die Auslegung von 6, 17 prägnanter als die von 3, 4 f., weil sie über diese hinaus den christologischen Aspekt des Wortverständnisses bietet, der zu 3, 4 f. nicht ausdrücklich erscheint.

[26] 56, 330, 3—5.

[27] 56, 330, 1—3.

[28] S. u. den Abschnitt „Wort und Christus“ und das ganze Zwischenkapitel „Die sakramentale Textmeditation“ und „Das Verständnis der Messe“.

[29] 56, 368, 28.

[30] In den Scholien zu Röm 7, 6 [56, 336, 24—339, 3 (bes. 338, 13—339, 3: hiervon erscheint im Diktat merkwürdigerweise keine Silbe!); dazu E. Bizer, Fides, 44 f.] und zu Röm 10, 15 [56, 424, 1—426, 9; bes. 424, 7—17 (= 57 I, 211, 2—12), aber auch 425, 8—10]. — Vgl. u. Kap. III (B V: „Gesetz und Evangelium“).

Widerspruch in aller Öffentlichkeit[31], als Freispruch aber in aller Verborgenheit[32] — nicht laut und hörbar als „das ander wort" [33]. In solcher sich mündlicher Zusage versagenden Verborgenheit des Umschlags aber gründet dessen prinzipielle Ungewißheit. Freilich: er muß geglaubt werden. Da er aber nicht als eindeutiges Wort begegnet, bleibt der Glaube an ihn ungewiß, d. h. in der Hoffnung. Doch diese Hoffnung hofft genau so grundlos wie der Glaube glaubt, weil ihr ja kein Unterpfand — im mündlichen Wort — gegeben ist. Sie richtet sich wie der Glaube nicht nackt auf einen Zuspruch, sondern nackt auf die Verborgenheit des Heils, d. h. auf das Zukünftige, das sich im „Innern" [32] vorwegereignet. Die particula exclusiva, der Ausschluß von allem, schützt nicht wie später eine einzige positive Bestimmung: die Eindeutigkeit des Heilswortes, sondern gewinnt sich allein aus der Verneinung[34].

Wie stark hier der auch im aristotelischen Schema von Form und Materie aussagbare[35] mystische Gedanke des „Entwerdens" einwirkt, verraten deutlich die Randbemerkungen zu Taulers Predigten z. B.: „contraria ex deo sicut dicit ‚Esto consentiens adversario tuo in via'. Igitur tota salus est resignatio voluntatis in omnibus ut hic docet (sc. Taulerus) sive in spiritualibus sive temporalibus. Et nuda fides in deum." [36] So unterscheidet Luther faktisch nicht zwischen dem Glauben an das feindliche Wort (= „resignatio", = „suam formam relinquere") und dem Glauben an das darin verborgene Heil (= „nuda fides"). Das Heil ist allein an das Gerichtswort und damit an die Selbstpreisgabe gebunden („tota salus est resignatio voluntatis") — auf das Wort gewendet: Gesetz und Evangelium sind im tiefsten Grunde dasselbe.

---

[31] S. u. den Abschnitt: „Das äußere Wort: öffentliches Gericht".

[32] S. den nächsten Abschnitt: „Das innere Wort: verborgene Gnade".

[33] „Von der Freiheit eines Christenmenschen", § 9; 7, 24, 9 f.; § 25; 7, 34, 14 f. (im Zusammenhang der ZZ 14—22).

[34] S. u. den Abschnitt „Wort und Gott" und den Abschnitt über das Scholion zu Röm 9, 28: „Verbum consummans et abbrevians".

[35] Scholion zu 8, 26: „Sicut artifex fertur super materiam abilem et aptam ad opus artis suae formandum, Quae aptitudo materiae Est quaedam insensata oratio pro forma, quam artifex intelligit et exaudit, dum facere disponit, quod illa aptitudine sua quaerit, Ita Deus fertur super nostrum affectum et cogitatum Videns, quid petat, ad quid sese aptet et quid desyderet; tunc exaudiens incipit artis et consilii sui formam imprimere. Ubi necessario perit forma et Idea cogitationis nostrae" (56, 378, 2—9). Zum letzten Satz vgl. die Randglosse zu Ps 74 (75), 4: „Neque confirmari potest, qui non prius liquefactus fuerit. Quia ut et philosophi, immo natura, dicunt: motus non est motus, sed generatio unius est corruptio alterius" (3, 510, 33—35). — Vgl. außer dem u. Anm. 36 genannten Stück (9, 102, 17—36) ebenfalls aus den Randbemerkungen zu Taulers Predigten: 9, 97, 12—16; für die Hebräerbriefvorlesung das Scholion zu 3, 7: 57 III, 143, 7—22.

[36] 9, 102, 33—36. Der Gedankengang in den Begriffen „artifex", „materia", „forma" verläuft hier (102, 17—36) etwas anders als in dem ähnlichen o. Anm. 35 angeführten Stück 56, 378 (zu 8, 26); vgl. die ZZ 13—17; 376, 22 ff. und die Anmerkungen J. Fickers 56, 378 zu Z. 13.

C) Das innere Wort: verborgene Gnade

An dieser Stelle müssen wir auf die Psalmenvorlesung zurückgreifen, weil die Römerbriefvorlesung zwar voraussetzt, was uns hier beschäftigen muß, aber nirgendwo ausdrücklich reflektiert. Die Sache leuchtet dann wieder auf in der Predigt am 11. November 1516, die wir deshalb abschließend heranziehen werden.

Daß der mit „iudicium" und „iustitia" angesprochene Sachverhalt als das Urmotiv der Theologie des frühen Luther zu gelten hat, kann keine Frage sein. Schon in den Anmerkungen in Fabers Psalterium und weiterhin durch die ganze Psalmenvorlesung hindurch interessiert sich Luther in besonderer Weise für diese Begriffe, d. h. — nach Röm 8, 10 — für die „mortificatio carnis" und „vivificatio spiritus"[37].

Der Ort der „vivificatio" liegt im „Verborgenen", im „Geheimen"[38], „coram Deo", „in conspectu Dei"[39], im „auditus internus" (zu Ps 50 (51), 10)[40], was dann 1517 in der deutschen Auslegung der sieben Bußpsalmen sehr bezeichnend als Ort des „heimlichen Einraunens" Gottes begegnet[41]. Hier liegt der Nerv des Wort- und Geistverständnisses des frühen Luther. Ausdrücklich und klar reflektiert er diesen Punkt an drei Stellen — mit der Auslegung von Ps 76 (77), Ps 101 (102), 5 und Ps 115 (116), 10—19. Mitzusehen sind die Stellen, in denen Luther nur kurz vom „verbum internum"[42], dem „oraculum cordis"[43], der „illuminatio" und „illustratio"[44] oder der „inspiratio interna"[45] redet, sich also im Begriffsfeld von „conscientia" und „syntheresis"[46] bewegt.

---

[37] Vgl. nur (zu Ps 1, 5 in Fabers Psalterium) 4, 468, 1—5; 3, 29, 9—30, 8 (zum selben Vers) und am Ende der Vorlesung das Scholion zu Ps 131 (132), 5: 4, 403, 27—407, 17. — Zur Sache dieses ganzen Abschnitts vgl. jetzt: R. Schwarz, Vorgeschichte der reformatorischen Bußtheologie, 9. Kapitel.

[38] 4, 468, 4 f.

[39] Zu Ps 9, 1 in Fabers Psalterium 4, 477, 3—7.

[40] 3, 285, 15 f. Vgl. den Begriff der „illustratio" (3, 290, 33—35; zu Ps 50 [51], 6).

[41] 1, 190, 1 (zu Ps 51, 9); hierzu u. S. 150 f.

[42] Z. B. 3, 202, 1 f.; kommt „docere" vor, so setzt Luther stereotyp „intus" hinzu (4, 358, 20 f.; 4, 445, 6). Zum Schema „intus per spiritum et per ministerium foris" 4, 282, 15 f.; ähnlich 4, 90, 2 f.; 4, 289, 7 f.) s. die u. S. 43—45 behandelte Predigt vom 11. November 1516.

[43] 3, 364, 20—22.

[44] 3, 521, 16 f. („illuminatio); 3, 290, 33—35; zu Ps 50 (51), 6 („illustratio").

[45] 3, 451, 22—27; 4, 444, 17—445, 2 (dazu und zur Randglosse [4, 444, 39—445, 26] vgl. die in Anm. 40 und 41 genannten Stellen).

[46] Zu Ps 111 (112), 7: „*Auditio mala* est duplex similiter bona, scilicet *interior* conscientiae, quae est vermis et murmur syntheresis, vel gaudium et susurrus spiritus sancti. Ps 50. ‚Auditui meo dabis gaudium et laetitiam'. Et 84. ‚Audiam quid loquatur in me dominus deus' (Ps 51, 10 und Ps 85, 9 spielen offenbar eine wichtige Rolle; s. außer Anm. 45 o. Kap. I, Anm. 39). *Exterior,* ut in extremo iudicio" (4, 253, 23—27). — Den Begriffen „conscientia" und „syntheresis" können wir hier nicht genauer nachgehen; vgl. E. Hirschs Lutherstudien Bd I, für unseren Zusammenhang bes. 109—116.

1. *Ps 76 (77)* legt Luther in einer im Blick auf sein sonstiges Vorgehen ungewöhnlichen Geschlossenheit aus[47]. Der ganze Psalm kreist für ihn um ein einziges Thema; das Scholion beginnt programmatisch: „puto psalmum esse descriptionem meditantis hominis in compunctione.“[48] Diese *„compunctio“* erscheint nach der Randglosse geradezu als sakramentales Geschehen („hic describitur compunctio quo ad materiam et formam“[49]), das aber eindeutig nicht das institutionelle Sakrament meint und doch dessen Funktion übernimmt, nämlich „animam sanare et iustificare“[50] und den Menschen „de miseria in statum salutis“, d. h. „ad intra ab iis, quae foris sunt“, „hinüberspringen“ zu lassen.[51]

Die compunctio, die Luther in diesem Psalm beschrieben findet, hat ihren „Sitz im Leben“ nicht im institutionellen Bußsakrament, sondern in einer ganz bestimmten *„meditatio“*: „Iste psalmus pulchre docet modos et gestus eorum, qui introrsum rapti meditantur. Et quid meditari debeat. Et quibus signis agnoscatur, quando sit in meditatione et compunctione. Quare si vis scire, quomodo sacrificetur Deo spiritus contribulatus et cor contritum, hunc psalmum intellige.“[52] Diese meditatio besagt als „nox spiritualis“: „omnium exteriorum oblivisci et intus rapi, nec ulla visibilia iam aestimare aut videre“[53] und bezeichnet so den Ort, an dem der Mensch in letzter Tiefe mit sich allein ist und seiner Zeit und Geschichte inne wird: „Quia secum disputat, quis sit, quis fuerit, quis erit. Et est soliloquium animae, ubi seipsam actibus Ierarchicis exercet: quae fiunt copiosissime et mirabiliter. Quia officium praedicationis quaecunque in populum facit, hoc facit ista locutio cum corde in animam.“[54] Was dem so nackt in conspectu Dei gestellten Menschen widerfährt, ist schärfstes Gericht. „Taliter enim compuncti ad desperationem et infernum rapiuntur.“[55] Luther meint damit in der Tat, daß sich in der compunctio, die „actu interiore et exteriore“ gelebt wird[56],

---

[47] Die Frage nach dem Verhältnis dieser Auslegung zu der 3, 530—536 mitgeteilten braucht uns hier nicht zu beschäftigen (s. als ersten Hinweis die Anm. des Herausgebers 3, 530).

[48] 3, 537, 3 f. [49] 3, 526, 34 f. [50] 3, 543, 15 f.

[51] 3, 549, 2; 3, 526, 31 f. Das vom Titulus des Psalms abgeleitete Verb „transilire“ führt in das Bedeutungsfeld von „transitus“ und „phase“. In diesen Begriffen erläutert Luther sein Verständnis der Buße in dem an Staupitz gerichteten Widmungsschreiben zu den Resolutionen der Ablaßthesen (30. Mai 1518) und bezieht sich dabei ausdrücklich auf eben diesen Psalm: „Huic et titulus ille psalmi concinit, ubi Idithun, id est transiliens, cantator inducitur“ (1, 526, 8 f.). Zum Ganzen s. u. Kap. 5, Anm. 120.

[52] 3, 526, 26—29. [53] 3, 539, 36 f.; vgl. 4, 334, 9—11; 4, 519, 20—30.

[54] 3, 540, 4—8. [55] 3, 540, 18 f.; vgl. ZZ 15—20.

[56] „Fit autem hoc iudicium sicut quaelibet virtus, scilicet actu interiore et exteriore. Interior est semper necessarius aut saltem non contrarius, scilicet ut homo vero corde seipsum detestetur et peccatum confiteatur et intus saltem puniat... Conclusio. Igitur iudicium est nihil aliud nisi vilificatio sui seu humiliatio ex corde et agnitio sui, quia sit vere peccator et indignus omnium. Exterior autem est sic se foris habere, ut amando contemptum, paupertatem, afflictionem, ieiunium etc. Qui enim talia fugit... nondum est in iudicio et per consequens nec in iustitia dei“ (zu Ps 35 (36), 12: 3, 203, 1—11).

das letzte Gericht vorwegereignet, ja (nach der Anmerkung zu Ps 1, 5 in Fabers Psalterium) vorweggenommen werden kann: „iusti autem resurgunt et magis crescunt isto iudicio et petunt sic iudicari a Domino carnem suam. Et si Dominus non vult, tunc ipsi seipsos iudicant, castigant et corpus in servitutem redigunt, ut spiritum roborent. Ut ait Apostolus: ‚Si nos ipsos iudicaremus, non utique a Domino iudicaremur'" [57] (1. Kor 11, 31). In der Auslegung von Ps 76 (77) weist Luther freilich jeden Synergismus zurück: „Sed hanc compunctionem neque ex me habeo: quia me mutavit (sc. Deus) in alium virum: illuminavit enim me ad cognitionem mei." [58]

Mit seinem an Röm 8, 10 und 1. Kor 11, 31 haftenden Verständnis der compunctio beruft sich Luther (zu Ps 105 [106], 3) auf Bernhard: „Bernardus sermone de adventu ...: ‚O felix anima, quae in conspectu Dei seipsam semper iudicat et accusat. Si enim nos ipsos iudicaremus, non utique a Deo iudicaremur'" [59] und stellt sich damit in eine Tradition, die bis in das Mönchtum der Alten Kirche zurückreicht [60]. Entsprechend hatte Luther zu Ps 101 (102), 11 ausgeführt: „Omnem istam compunctionem feci, omnia haec feci, dixi, sustinui, ne sustinerem futuram iram tuam severitatis aeternae, quam clare cognosco, illi autem a tergo eam habent." [61]

Auf die Auslegung von Ps 101 (102) müssen wir aber noch weiter eingehen, weil in ihr noch klarer als zu Ps 76 (77) das Zeitverständnis zu Worte kommt, in dem sich die Erfahrung [62] dieses — wie wir es nennen wollen — „sacramentum internum" der compunctio ausdrückt.

---

[57] 4, 469, 13—17. Vgl. 4, 343, 22—25 und 3, 291, 14—21 (dazu u. S. 120 f.).

[58] 3, 541, 14—16; vgl. 540, 37.

[59] 4, 198, 19—21. Bernhard sagt wörtlich: „Diligit (sc. Deus) enim animam quae in conspectu ejus et sine intermissione considerat, et sine simulatione dijudicat semetipsam. Idque judicium nonnisi propter nos a nobis exigit, quia si nosmetipsos judicaverimus, non utique judicabimur" (De Adventu Domini Sermo III; MPL 183, 47 A/B).

Vgl. mit 4, 198, 19—21 das Scholion zu Röm 9, 3: „sancti ... faciunt hanc resignationem ... Et per hanc promptitudinem statim effugiunt eiusmodi Poenam" (56, 392, 1—4) und : „Si ergo et nos ipsos sic vero corde perdemus et persequemur, in infernum offeremus propter Deum et Iustitiam eius, iam vere satisfecimus Iustitiae eius, et miserebitur atque liberabit nos. ‚Si enim Nos ipsos Iudicaverimus, utique non a Domino Iudicaremur'" (56, 393, 29—32).

[60] Vgl. Vitae Patrum V, Verba Seniorum, libellus III (De Compunctione), MPL 73, 860—864, besonders die Formulierung „factus in excessu mentis" — „raptus ad judicium" (862. 863). — In sachlich demselben Zusammenhang wie 4, 198, 19—31 beruft sich Luther 3, 433, 24—434, 1 ausdrücklich auf die Vitae Patrum (s. u. Anm. 312), deren Kenntnis auch die Römerbriefvorlesung (56, 363, 14 f.) und die „Auslegung deutsch des Vaterunsers ..." 1519 (2, 124, 26: „alt vatter buch"; vgl. ebd. 120, 16 f.) verrät. — Zu ihrer weiteren Verwendung bei Luther s. E. Schäfer, Luther als Kirchenhistoriker, 159—169.

[61] 4, 158, 30—32. Vgl. die Predigt vom Andreastag (30. Nov.) 1516: 1, 102, 20—26.

[62] Am Ende der Auslegung von Ps 76 (77) sagt Luther: „Et si vis Exemplum pro hac expositione habere, accipe conversionem Sancti Augustini 8. confessionum. Ibi habebis expressam et iucundissimam practicam huius psalmi" (3, 549, 26—28). Vgl. 3, 537, 31 f. und 538, 9 f., wo sich Luther ausdrücklich auf Buch 8 der Confessiones bezieht. — Die Traditionsgeschichte dieses Buches ist meisterhaft dargestellt von P. Courcelle in: Les con-

2. *Ps 101 (102)*, 1.4 f lassen Luther erkennen, daß „vor Gott stehen" heißt, alle Zeit, die coram Deo gleich gültig versammelt ist, durch wahre compunctio im Rücken zu haben. Denn „coram domino non est, nisi qui dorsum suum non tantum ad praeteritos et praesentes, sed etiam ad futuros dies habet. Nam ibi videt eos, quales coram deo sunt. Sunt autem coram eo omnes praeteriti et consumpti. Qui autem faciem in dies ipsos vertit et dorsum ad deum, aestimat, quod sint aliquid"[63]. So erwartet der Mensch nichts von der Nichtigkeit der Geschichte; seine Bestimmung erhält er nicht coram mundo. „Constituitur autem coram domino, per intellectum fidei et affectus intensionem"[64], d. h. praktisch: durch die compunctio: „Mystice autem deficiunt dies per voluntariam abnegationem illorum, reputando eos ut fumum, quod fit per veram compunctionem, qua fastidiuntur dies mundi et desiderantur dies domini et facies eius."[65] Die gelebte Verneinung, die als solche im Zeichen des Kreuzes steht[66], bringt das Heil, geschieht sie doch als Vorgriff auf das Ende der Geschichte und so im nunc aeternum. Zerstoßen wird man „intentionaliter, id est dum in excessu mentis videt futuram velut iam factam percussionem, licet in re nondum sit: quae est efficax et salubris percussio. Sic enim percutitur voluntas carnalis"[67].

3. Die Auslegung von Ps 115 (116, 10—19), 11 (DIXI IN EXCESSU MEO: OMNIS HOMO MENDAX) ergänzt dieses Bild und weist zugleich vor auf die Römerbriefvorlesung, in der dieses Psalmzitat (Röm 3, 4 a) ja besonders wichtig wird. „Iste est excessus, quo per fidem levatur super se, ut videat futura bona. Alioquin et ipse erat homo mendax, sed in excessu factus mendacium excessit et verax factus est per fidem ... mirum est, quomodo simul dicat humiliatum se et in excessu esse: sed quia *agnoscit* se humiliatum et miserum per excessum. Illi autem non sunt humiliati (id est non agnoscunt), quia nondum sunt in excessu, sed in volucro mendacii."[68]

fessions de Saint Augustin dans la tradition littéraire 1963 (zu Luther: 353—370; speziell zu dessen Auslegung von Ps 76 (77): 357—359). — Weiter (3, 549, 30—37): „Unde qui non est expertus hanc compunctionem et meditationem: nullis verbis potest hunc psalmum doceri. Inde enim et mihi difficilis, quia extra compunctionem sum et loquor de compunctione. Nullus enim loquitur digne nec audit aliquam Scripturam, nisi conformiter ei sit affectus, ut intus sentiat, quod foris audit et loquitur, et dicat: ‚Eia, vere sic est'. — Igitur quia meae compunctionis practica non possum, declarabo eum ad exemplum et ex practica b. Augustini." — Das Bekenntnis, die beschriebene compunctio nicht (oder nicht genügend?) selbst erfahren zu haben, will aber wohl nicht verbieten, sie als für Luther maßgeblich und so von ihm vertreten zu betrachten.

[63] 4, 149, 27—30. [64] 4, 149, 32 f. innerhalb 31—35.

[65] 4, 148, 26—28.

[66] Vgl. (zu V. 6): „Ego non intelligo usquam in Script. nisi Christum crucifixum. Ideo semper idem ubique sapio, quia ubique occurrit idem (4, 153, 27—29). — Vgl. u. den Abschnitt „Wort und Christus". Als „gelebte Verneinung" wird der Glaube besonders klar in der Römerbriefvorlesung zu 9, 28 bestimmt. Vgl. u. den Abschnitt: „Verbum consummans et abbrevians".

[67] 4, 151, 31—33; vgl. 152, 8 f.

[68] 4, 273, 14—17. 19—22; vgl. 4, 265, 32 f.; 4, 267, 16—22.

Mit diesem Rückblick auf die erste Psalmenvorlesung sollte das verdeutlicht werden, was wir im letzten Abschnitt „inneren Umschlag" nannten. Luther sieht einen scharfen Unterschied zwischen „iudicium" und „iustitia" gesetzt[69] und reflektiert in aller Gründlichkeit den Punkt, an dem aus Gericht Gnade wird. Diese Wende geschieht aber nicht konstitutiv[70] in mündlichem Zuspruch, sondern in einem „sacramentum internum", dessen theologische Gestalt besonders in der Auslegung von Ps 76 (77) faßbar ist.

Luther hat dem „sacramentum internum" bis zum Frühjahr 1518 den Rang vor dem mündlichen Zuspruch eingeräumt. Noch in der Resolution zur 7. Ablaßthese wird die *eigentliche* Rechtfertigung der „promissio" vorgeordnet[71]. Allein schon von diesem Text und seinem deutlichen Antagonismus zweier Momente her muß man für die Frühzeit ein spannungsvolles Verhältnis zwischen „innerem" und „äußerem" Wort annehmen. Nicht daß Luther vom „ministerium verbi" gering gedacht hätte! Gerade das Gegenteil ist der Fall. Aber daß das Reden Gottes „intus per spiritum" und „foris per ministerium verbi"[72] nicht nur im Gerichtswort[73], sondern auch im Heilswort ineinanderfallen, hatte er noch nicht erkannt. Das zeigt für die Zeit nach der Psalmenvorlesung die *Predigt vom 11. November 1516 über Lk 11, 34*[74]:

Der Text (LUCERNA CORPORIS TUI OCULUS TUUS) ist „tropologice de oculo intentionis" zu verstehen[75], d. h. im Blick auf den Ort der Erleuchtung, an dem wir uns wahrnehmen, indem wir wahrgenommen

[69] Als wichtigsten Text s. die berühmte Auslegung von Ps 71 (72), 4: 3, 462, 27—463, 2 und weiter: 4, 204, 35—205, 1 (zu 105 [106], 3; die Glosse zu diesem Vers ist o. zitiert: s. Anm. 59): „verissima glosa est ‚Iudicium' pro condemnatione iustitiae proprie et accusatione suiipsius accipere in morali sensu, et ‚Iustitiam' pro gratia fidei gratis data." Vgl. den Bezug auf Ps 106, 3 in der „Auslegung deutsch des Vaterunsers ..." (1519), die die dritte Bitte in der Unterscheidung der „tzwey stuck Iudicium et iustitiam, gericht und gerechtikeit", die „das wort gottis alletzeyt...wircket" (2, 99, 14—16 im Zusammenhang der ZZ. 13—23), auslegt (2, 99—105). Für die Frühtheologie Luthers ist nicht die Unterscheidung als solche charakteristisch, sondern die spezifische Art der Zuordnung der durch die beiden Begriffe unterschiedenen Phänomene im „sacramentum internum". Allein im Blick darauf ist die frühe von der reformatorischen Theologie sachlich abzuheben.

[70] Von der *hinweisenden* Funktion des Wortes wird freilich gesprochen: 4, 272, 16—31 (zu Ps 115, 10).

[71] S. u. Kap. IV.

[72] 4, 90, 2 f.; vgl. o. Anm. 42.

[73] Dazu den ganzen nächsten Abschnitt: „Das äußere Wort: öffentliches Gericht".

[74] 1, 99—101.

[75] 1, 99, 31 f. Vgl. als Kommentar 3, 423, 8 f.: „Tropologice autem oculi Christi sunt fidei sensus et illuminationes spirituales" und 3, 612, 3 f. (zu Ps 80 [81], 12): „NON AUDIVIT... POPULUS MEUS VOCEM MEAM in carne loquentis: ET ISRAEL NON INTENDIT oculis cordis, quod fit per fidem, quae est ex auditu." — Über die Auslegungsmöglichkeiten von „oculus" gibt das Scholion zu Hebr 9, 2 (hier zu CANDELABRUM) Aufschluß (57 III, 198, 1—16). — „Oculus" gebraucht Luther traditionell (s. J. Fickers Hinweis auf die Glossa interlinearis und Lyra: 57 III, 198 zu Z. 15) in Verbindung mit „intentio" (zu den verschiedenen Bedeutungen dieses Wortes s. s. v. in J. Altenstaigs Vocabularius Theologiae, Fol. 119 f.).

werden. Dieser Ort wird mit *„extra nos"* gekennzeichnet — einer Formel, die Luther in der ersten Psalmenvorlesung nirgends, von Beginn der Römerbriefvorlesung an aber sehr häufig gebraucht und die er wohl im Zusammenhang seines Studiums der Predigten Taulers fand[76]. Sie faßt zusammen, was die erste Psalmenvorlesung im dargestellten Sinn an Hand von Begriffen wie „raptus", „excessus", „ecstasis" ausführt.

„Oculus noster extra nos est et non in nobis quaerendus et tamen in nobis est et in nobis inveniendus."[77] Die Erleuchtung („oculus") ist unserer Verfügung entzogen, weshalb wir im Blick auf uns, unser Licht und unsere Urteilskraft ganz und gar verzweifeln müssen und nur von Gott Weisung und Leitung erbitten können[78]. „Et tamen oculus Domini praesentissimus est nobis neque extra nos invenitur, sed intus, Ut patet evidenter ad experientiam, quia cum homo illuminatur nusquam migrat corpore vel anima, sed manet ut et ubi est, et intus ei revelatur oculus directionis verae."[79] Es wird hier deutlich, daß das „sola gratia" nicht von vornherein an das „solo verbo" geknüpft ist. Luther kann offenbar das „extra nos" gebrauchen, ohne es an das mündliche Wort gebunden zu wissen. Die Externität der „illuminatio" liegt darin, daß diese nicht eigener Möglichkeit und Mächtigkeit entspringt[80] und ohne Christus Täuschung ist[81], also „sola gratia" und „solo Christo" geschieht. Ihre Eindeutigkeit und Gewißheit aber liegt im Grunde in ihr selbst und nicht im begegnenden Wort, nicht im Zuspruch — nicht „solo verbo".

Daß wir Luther nicht mißverstanden haben, erweist der zweite Teil seiner Predigt. Wie zu Beginn angekündigt[82], wird hier der Predigttext im Blick auf den Hl. Martin, den der Tag feiert, „de oculo regentis alios", was für Luther die buchstäbliche Bedeutung darstellt, verstanden[83]. Das extra-intra-Schema erfährt dabei eine geradezu mechanische Übertragung. Der zweite Teil der Predigt gestaltet sich so parallel zum ersten: „Literaliter autem oculus est ipse Episcopus et Praelatus, similiter non extra nos, sed

---

[76] S. u. den Abschnitt „Wort und Gott".
[77] 1, 100, 14 f.
[78] 1, 100, 15—21.
[79] 1, 100, 21—24.
[80] Vgl. den Anm. 78 bezeichneten Text.
[81] 1, 100, 7—13.
[82] 1, 99, 32 f.
[83] Die beiden Ausdeutungen finden sich schon in den Dictata (3, 170; vgl. besonders:) „Mystice ... ‚Oculus' Christi ... est intellectus eius" (6 f.). „Allegorice ‚*Oculus*' Christi est ordo doctorum et rectorum: quorum est superintendere et dirigere et oculum esse aliorum" (12 f.). — Die verschiedene Benennung der Schriftsinne braucht uns hier nicht zu beschäftigen. — Vgl. weiter 3, 117, 4 f.: „LUCERNAM ... i. e. quemlibet praedicatorem per quem ego hominibus appareo." — Zu Hebr 9, 2 (57 III, 198, 11 f.): „Oculi autem Domini dicuntur sacerdotes ecclesiarum. Nam sicut oculus dirigit corpus, ita sacerdos Ecclesiam." — „Luther hat mit der Tradition die Anschauung geteilt, als gäbe es ein System feststehender Metaphern, aus dem allegorische Auslegung schöpfen und vor dem sie sich ausweisen könne" (G. Ebeling, Evangelienauslegung, 164). Dazu gehört die Deutung des Auges auf den Prediger, die sich auch im Lexikon des Alanus de Insulis findet (G. Ebeling, ebd. 166).

inter nos quaerendus, non in Haeresi, sed in Ecclesia. Et tamen non est intra nos, sed extra, quia non nostris viribus factus: a Domino enim constituuntur Principatus et Regna."[84] Man sieht leicht, daß die Internität, von der der erste Satz redet, eine andere als die der „illuminatio" meint. Anders steht es mit der Externität, die der zweite Satz aussagt. Mit ihr ist Gottes alleiniges Verfügen und Wirken angesprochen. In diesem Punkt treffen sich die beiden Teile der Predigt, was nun wiederum ihr ganzes Verhältnis zueinander interessant macht: Wie verhält sich, grob und knapp formuliert, die Externität der „illuminatio" zur Externität des kirchlichen Amtes? Beides tritt hier für Luther noch, aufs ganze gesehen, auseinander[85]. Später gelingt es ihm in seiner Promissiotheologie, beides im mündlichen und öffentlichen Zuspruch ineinanderfallen zu lassen. Von diesem her werden dann sowohl die Erleuchtung wie das kirchliche Amt Kritik — weil ihr Kriterium — erfahren.

D) Das äußere Wort: öffentliches Gericht
[Röm 3, 20.22]

1. Bei Tauler liest Luther über 2. Kor 3, 6 (LITTERA OCCIDIT, SPIRITUS AUTEM VIVIFICAT): „Wer nu zů dem nuwen wil kummen, on allen zwifel er mů̊s mit dem alten vereinet werden, er můs liden und tragen die burden und bôugen sich under die gewaltige hant Gottes, das su lident innewendig und ussewendig wanne es her kummet. — Kinder, ... underbiegent uch und fragent Got in allen den wisen und durch wen er kummet. Wellent ir iemer zů dem nuwen kummen, so můssent ir das alte vor liden, und vôrhtent uch in demůtekeit."[86]

Luther fügt hinzu: „Hoc nota: quia hoc dicit omnis scriptura, omnis figura, omnis natura."[87]

Nicht nur die ganze Geschichte des Alten Bundes, nicht nur die ganze Schrift[88] treibt das Gerichtswort Gottes; die ganze Natur[89], die ganze Welt ist der Ort, an dem es — im Kreuz Christi symbolisiert — begegnet: „Crux Christi divisa est per totum mundum."[90] Jede Beleidigung, jedes Unrecht,

[84] 1, 100, 25—28. Mit dem Schlußsatz ist auf Röm 13, 1—7 angespielt (Vgl. die Vaterunserauslegung vom Frühjahr 1517: 9, 151, 12—14).

[85] Die Aussage „quo (sc. Praelato) vidente et populus videt" (1, 100, 31) und der übrige Teil der Predigt setzen freilich voraus, daß die „illuminatio" zwar (wie bei Augustin) auf die Unterweisung — und so auf das Wort — angewiesen ist. Dabei ist das Wort aber als Weg verstanden, den man hinter sich bringen muß, um dann die Sache ohne das Wort zu haben.

[86] F. Vetter 395, 19—27.

[87] 9, 103, 20 f. Vgl. Anm. 89.

[88] Vgl. 3, 63, 1 f.: „Crux enim Christi ubique in Scripturis occurrit."

[89] Vgl. mit 9, 103, 20 f. (s. Anm. 87) aus dem Scholion zu Ps 83 (84), 4: „Igitur Quod tota creatura te docet, cur fugis? Cur non accipis crucem, quae ubique tibi ostenditur?" (3, 647, 3 f.)

[90] So schreibt Luther am 15. 4. 1516 an Leiffer (Br 1, 37, 15). — Vgl. 56, 300, 16 und dazu J. Ficker im Apparat. S. weiter u. S. 66 f.

jede Mißhandlung, jede Krankheit, jeder Schicksalsschlag trifft als Wort Gottes. „Cum istis omnibus[91] (velut verbis suis, quia ‚dicit et facta sunt') Deus te peccatorem arguat et affirmet." [92] Im Gerichtshandeln sind „facta" und „verba" eines[93]. Das hatte Luther schon in der Psalmenvorlesung zu Ps 50 (51), 6 festgehalten: „Nota autem: si deus iustificandus est in sermonibus suis, quibus nos affirmat peccatores, utique etiam in operibus suis, quibus hoc idem asserit. Haec opera autem sunt flagella et cruces: quae cum super nos veniunt, dei velut verbum sunt peccatum nostrum arguentis et contestantis. Atque ideo cum omni timore et humilitate suscipienda." [94]

2. Die Omnipotenz und Ubiquität des die „humiliatio" wirkenden Gerichtswortes sind nun keineswegs eingeschränkt, wenn sie in besonderer Weise in der Kirche erfahren werden. Vielmehr öffnen sie sich hier an konkretem Ort um so bestimmter und unausweichlicher.

Höchst eindrucksvoll bekundet dies Luthers Auslegung von *Röm 3, 20.22*[95], in der wichtige Elemente seiner späteren Wort- und Sakramentslehre — aber in völlig anderer Ausrichtung — begegnen.

Nur *ganzer* Glaube rechtfertigt. Was das besagt, entwickelt Luther von Jak 2, 10 her[96] (wo allerdings das Gesetz und die Gebote gemeint sind!): „‚Qui offendit in uno, factus est omnium reus.' Fides enim consistit in indivisibili; aut ergo tota est et omnia credenda credit aut nulla, si unum non credit. Ideo Dominus eam comparat uni margaritae, uni grani synapis etc." [97] Hinzugesetzt wird: „Quia ‚Christus divisus non est', ergo in uno totus negatur aut totus affirmatur. Nec simul potest negari et confiteri

[91] 56, 232, 9 f. (contumelia usw.); vgl. Anm. 92.

[92] 56, 232, 12 f.

[93] Dieses von Gen 1 und Ps 33 her gewonnene Verständnis des Wortes als effektives Tun (schon in den Randbemerkungen zum Lombarden: 9, 66, 1 f.; 67, 25—31) wird Luther dann später in die Bestimmung des mündlichen Heilswortes einbringen. In der Frühzeit bezieht es sich nur auf das Gerichtswort und das „innere Wort" (dazu o. S. 22 f.). — Aus der Psalmenvorlesung vgl. 3, 152, 7 f. (zu Ps 27 [28], 1): „opera dei sunt verba eius, ‚Ipse enim dixit et facta sunt'; quia idem est facere et dicere dei." Vgl. 3, 152, 26—30; 3, 389, 10. 34—36; 4, 458, 27—29 und die Bemerkungen in Fabers Psalterium: 4, 492, 26—30 und 4, 493, 20 f.

[94] 3, 292, 27—31. — Vgl. aus den Anmerkungen in Fabers Psalterium (zu Ps 110 [111], 8): „Omnia opera dei et verba sunt iudicia" (4, 518, 38).

[95] 56, 248, 5—256, 23. — Es fällt auf, wie wenig dieser Text (abgesehen von E. Bizer, Fides, 38 f., und — durch ihn herausgefordert — H. Bornkamm, ARG 1962, 11—13) in der Literatur beachtet ist (z. B. nicht in der sonst äußerst sorgfältigen Untersuchung „Fides, spes und caritas beim jungen Luther" von R. Schwarz) — wohl deshalb, weil er wie kaum ein anderer sich dagegen sperrt, mit Luthers reformatorischer Theologie harmonisiert zu werden. Versucht haben eine Harmonisierung trotzdem z. B. K. Holl (I, 140) und R. Hermann (Gerecht und Sünder zugleich, 1930, 293—296; 293: „Das stark katholische Rankenwerk ... darf uns nicht stören" bzw.: „Aber wir brauchen uns nicht an diese zeitgenössische Form zu halten") sowie H. Bornkamm (s. u. Anm. 122).

[96] Vgl. zu Ps 118 (119), 128; 4, 298, 11 f.

[97] 56, 249, 19—22.

in alio et alio Verbo." [98] Dieser Zusatz verrät das bestimmende Moment der ganzen Argumentation: den augustinischen Gedanken des totus und unus Christus. Dieser besagt, daß Christus seine notwendige Selbstdarstellung in der Kirche findet, was sich ja in der Schriftauslegung in dem Grundsatz ausspricht: „Quicquid de domino Ihesu Christo in persona sua ad literam dicitur, hoc ipsum allegorice: de adiutorio sibi simili et ecclesia sibi in omnibus conformi debet intelligi." [99] Von diesem in der „Praefatio Ihesu Christi ... in Psalterium ..." festgelegten Programm her ist die „doctrina" zu verstehen, mit der Luther seine Auslegung von Röm 3, 22 einleitet: „Cum fides Christi, qua Iustificamur, sit non solum in Christum sive in personam Christi, Sed in omnia, quae Christi sunt, credere." [100] In der Ausführung dieses Leitsatzes heißt es dann: „Quae sunt illa? Ecclesia scil. et omne verbum, quod ex ore praelati Ecclesiae procedit Vel boni et sancti viri, Christi verbum est, qui dicit: ‚Qui vos audit, me audit.'" [101] Der Mund des Prälaten und Priesters ist der Mund Gottes [102]; in ihm repräsentiert sich Christus genauso wie in einer Hostie [103].

Vollends scheint Luther seiner späteren Wort- und Sakramentsauffassung nahe zu sein, wenn er die zu den Regeln der mittelalterlichen Schriftauslegung gehörende Figur der Synekdoche [104] auf das Wort anwendet: „in

[98] 56, 249, 22—24.

[99] 55 I, 8, 8—10 (= 3, 13, 14—16); (vgl. den Apparat 55 I, 8 zu Z. 8 ff.).

[100] 56, 251, 12—14; von Luther (außer dem — eingefügten — sive in personam Christi) hervorgehoben.

[101] 56, 251, 24—26. — Vgl. 3, 91, 31—33: „Est quilibet praelatus vel doctor super suum populum, qui esse debet eis ianua et ostium, sicut Christus, cuius est vicarius ad vitam."

[102] Vgl. 56, 252, 7 f.

[103] Vgl. 56, 252, 15 f. — Vgl. zu Ps 121 (122), 5: „in ipsis (den kirchlichen Vorgesetzten und Priestern) sedet (sc. Christus) et praesens est, immo praesentissimus, cum sint ... sedes eius" (4, 403, 34 f.; vgl. 404, 13—18. 39 f.).

[104] Die fünfte Regel des Ticonius kennt Luther aus De doctr. christ. III, XXXV [CChr XXXII, 110 f. (= MPL 34, 86); die Figur der Synekdoche liegt aber auch in der 1. und entsprechend der 7. sowie der 4. Regel beschlossen]. — Es sei, so sagt Luther z. B. zu Ps 51 (52), 4, eine der Schrift eigentümliche Redeweise, „ut totum nomine partium exprimat" (3, 295, 18—20; vgl. 4, 620, 23: „per synecdochen figuram in scripturis frequentissimam). *Primo* ut comprehendat sub eisdem verbis literam, allegoriam, tropologiam, anagogiam. Nam si dixeris ‚Ego locutus sum' solus tu intelligeris locutus ad literam. Sed quando dicitur ‚Lingua mea calamus scribae': ibi primo lingua prophetae ad literam intelligitur. Secundo, allegorice omnis doctor Ecclesiae et praedicator. Quia in corpore Ecclesiastico etiam sua lingua est. Tertio tropologice sunt vires animae meditatrices et disputatrices in corde: per quas formantur verba cordis et cogitationes. Anagogice autem est filius Dei in divinis etc. Vel in malo diabolus" (3, 295, 25—32). — „*Secundo* ad exprimendam unitatem animae in multis membris, quia anima tota est in qualibet parte. Et ideo quando uno membro utitur, tunc tota in illo est: immo omnes vires ad illud tunc cooperantur. Et sic omnia membra quodammodo fiunt unum membrum, et per consequens totus homo fit velut unum membrum illud, ad quod anima sese transfert et sic transferendo omnia secum sumit" (3, 296, 1—6). Das hermeneutische Modell entspricht also genau dem anthropologischen.

omni Verbo totus est Christus et in singulis totus"[105]. Wenn sich Luther später für Inhalt und Gestalt des einzelnen Wortes — für die promissio als verbum speciale — interessiert, wird ihm zum Quellort der Gewißheit, daß in ihm Christus sich ungeteilt verspricht und schenkt: Der eine Christus als der Platzhalter des einen Gottes spricht sich gerade in einem, in bestimmtem, Zuspruch ganz, d. h. eindeutig und gewißmachend, zu.

Denkt man an diese spätere Funktion der Synekdoche, so ist es erregend zu sehen, wozu sie hier in der Römerbriefvorlesung verwandt wird. Luther legt zwar zunächst alles Gewicht darauf, daß Christus in einem einzigen Wort ganz gegenwärtig ist, wendet diesen Gedanken nun aber — und darin unterscheidet er sich fundamental von seiner späteren Auffassung — gewissermaßen vom Generisch-Speziellen ins Numerische. Der Einzigartigkeit des einzelnen Wortes wird gar nicht weiter nachgedacht. Ja, sie wird faktisch dadurch wieder neutralisiert, daß plötzlich der eine Christus sich nicht nur in der Einzigartigkeit des einzelnen Wortes ausspricht, sondern auch und vor allem in der Summe aller einzelner Worte. Das neuplatonisch-augustinische „unum simplex" gewinnt sich als Integration der „multa"[106], wird also von nominalistischem Offenbarungspositivismus durchkreuzt, nach dem alles, „quae expressa continet Scriptura et manifesta agit practica Ecclesiae"[107], als von der potentia ordinata Gottes gewollt und in seinem ganzen Umfang zu glauben ist.

Streng zu beachten ist nun aber, worauf Luthers Gedankengang hinausläuft. Es geht ihm weder um den Inhalt der vielen Worte Gottes als solchen

[105] 56, 252, 11 f.

[106] Vgl. 56, 253, 7—14: „Quaeris autem: Si tam fortis est negatio, quod in uno negatus in omnibus negatus est, Cur non etiam affirmatio fortis est, ut in uno affirmatus in omnibus affirmetur? Respondetur: bonum est perfectum et simplex, ideo Una negatione tollitur, Sed non una confessione ponitur, nisi sit una integra sine negatione. Quia non possunt circa idem duo contraria simul stare. Et Deus omnia Vult pura et immaculata habere. Negatio autem est macula, ideo polluit confessionem etc." — Zu multa: 252, 19 f. Zu 253, 10 („bonum est perfectum et simplex") vgl. o. Kap. I C, bes. Anm. 74.

[107] So hatte Luther zu Ps 77 (78), 25 formuliert (3, 578, 15 f.; s. o. S. 36 und den Hinweis auf den Zusammenhang dieser Stelle u. Anm. 108). Man vergleiche damit etwa aus Gersons Traktat: „Quae veritates sint de necessitate salutis credendae" (Oeuvres, ed. Glorieux, VI, 181—189) folgende Sätze: „Primus gradus veritatum credendarum est canon totius Scripturae sacrae et singulorum quae in ea litteraliter asserta sunt, sic videlicet quod non stat cum fide ut aliquis dissentiat pertinaciter alicui contento ..." (181 f.); „Scriptura ... in omni sua parte est verbum Dei" (182); „tot sunt articuli fidei quod sunt veritates contentae in Sacra Scriptura" (186; doch ist besonders hier der Zusammenhang zu beachten). „Secundus gradus est veritatum ab Ecclesia determinatarum ..." (182). „Tertius gradus est veritatum specialiter aliquibus revelatarum ..." (182). — Wie Luthers Festhalten an den „manifesta" der „practica Ecclesiae" konkret aussieht, zeigt sich etwa an seiner energischen Verteidigung der Kanonstille in seiner Predigt über die Sonntagsheiligung am 21. September 1516 (vgl. u. den Abschnitt über Luthers Verständnis der Messe S. 109) und der Einschärfung kirchenrechtlicher Bestimmungen in eben dieser Predigt [s. besonders 1, 444, 14—17. 26 f.; beachte die Bezugnahme auf Mt 5, 25 (dazu o. S. 36)].

noch um deren Autorität und die ihrer Träger an sich, sondern in erster Linie um den Gehorsam ihnen gegenüber, um die Unmöglichkeit, ihnen in ihrer unbekannten Vielzahl gerecht zu werden und um die dadurch widerfahrende Demütigung[108]. So hat nicht die Gewißheit, sondern die Ungewißheit das letzte Wort: „Quae cum ita sint, in immensum nos oportet humiliari. Quia cum non possimus scire, an in omni verbo Dei vivamus aut nullum negemus (cum multa a praelato, multa a fratribus, multa in euangelio et Apostolis, multa interne nobis a Deo dicantur[109]) nunquam scire possumus, an Iustificati simus, an credamus. Idcirco, tanquam opera nostra sint opera legis aestimemus, et humiliter peccatores simus in sola misericordia eius Iustificari cupientes. Quamquam enim certi simus nos in Christum credere, non tamen certi sumus nos in omnia, quae ipsius sunt, Verba credere ac per hoc etiam ‚in ipsum Credere' incertum est." [110]

---

[108] Vgl. außer dem als Paralleltext zu unserem Scholion besonders wichtigen Abschnitt 3, 578, 14—579, 28 (zu Ps 77 [78], 25: s. o. Anm. 107) die Auslegung von Ps 35 (36), 7: „Montes ... sunt articuli fidei, vel virtutes fidei, quia omnes sunt per fidem arduae. Item ipse auctoritates Scripturae sanctae" (3, 202, 19—21), die zum Gericht werden: „Iudicia sunt praecepta et decreta Euangelii, quae ... sunt abyssus, id est spiritualia, qualia carnales non intelligunt, sed stultitia sunt illis 1. Corin. 2." (3, 202, 26—28). — Zu Ps 118 (119), 129 führt Luther im Blick auf die „mirabilia testimonia" aus: „Quod non solum verum est de omnibus sermonibus dei in Scripturis aut ubicunque scriptis, sed et in vocibus. Ubi ex ore praelati praeceptum vel ex ore proximi consilium tradit, mirabile semper tradit, id est quod nisi humilis sit auditor et oboediat, cadat et pereat, quia absconditur ab eo, fitque ei scandalum atque stultitia, eo quod contrarie sibi sonet et magnum detrimentum praeferre videatur, cum tamen nihil nisi proprii sensus sui praetendat et requirat deiectionem, ut locum habeat. Adversarius enim est: ideo adversarius apparet, cui consentiendum est cito ... Esto ergo humilis et ubique verbum domini suspicare" (4, 366, 24—32. 35).

H. Bornkamm (ARG 1962, 14) mißversteht E. Bizer (Fides, 37). Wenn E. Bizer von „Unterwerfung unter die Autorität" redet, so ist dabei „Unterwerfung" und nicht „Autorität" betont. Daß dies die Intention Luthers trifft, zeigt für die Zeit der Römerbriefvorlesung außer dem Scholion zu Röm 3, 20. 22 auch die Bearbeitung der Auslegung von Ps 1 (Herbst 1516): „sicut Adae in paradyso, ita deus in praelato non praecipit semper, quod utile aut necessarium est, aut magnum, Sed saepe solum signum ponitur, ut revelentur cogitationes ex cordibus, ut non alius fructus quam oboedientia sola quaeratur" [55 II, 11, 2—5 (= 3, 19, 2—5)]. „Stultorum ergo (das folgende ist von Luther besonders hervorgehoben) stultitia est, oboedientiae magnitudinem ex operis magnitudine metiri, aut parvitatem et vilitatem ex vilitate operis praecepti" [55 II, 11, 12—14 (= 3, 19, 11—13)]; „requirit autem oboedientiam solam (sc. Deus)" [55 II, 11, 16 (= 3, 19, 15)]. Vgl. den ganzen Zusammenhang 55 II, 9, 12—11, 25 (= 3, 18, 3—19, 23). — Im selben Sinn hatte sich Luther auf Ps 118 (119) zurückschauend am Ende der Auslegung von Ps 122 (123) geäußert: „Et ideo in ps. 118. (quod singularissime notandum est) tam frequens est petitio super praeceptis et lege, quia non petit tanta vel talia facere, sed tantummodo oboedientiam legis et scientiam oboedientiae, ut non in opus faciendum, sed in oboedientiam, quam lex quaerit, oculum potius flectat" (4, 407, 13—17; von Luther hervorgehoben).

[109] Vgl. dazu Gersons Dreiteilung (o. Anm. 107).

[110] 56, 252, 17—25.

Die Bestimmung des Glaubens, der nur als ganzer rechtfertigt, mündet so in jene berühmte[111] Formulierung des Lombarden, die Luther schon zuvor zitiert hatte: „,Aliud est credere Deum, aliud credere Deo, aliud credere in Deum.'“[112] Der Lombarde hatte im Anschluß an Augustin[113] und gefolgt von der ganzen mittelalterlichen Theologie den vollen rechtfertigenden Glauben, das „credere In Deum“ als „fides charitate formata“ ausgelegt: „Credere in Deum est credendo amare, credendo in eum ire, credendo ei adhaerere et eius membris incorporari.“[114] Der damit abgesteckte Rahmen ist keineswegs schon damit verlassen, daß Luther die formierende und gerechtmachende caritas[115] als demütiges Verlangen nach der Gerechtigkeit versteht[116]. Dazu kann er sich auf Augustin berufen[117].

Fassen wir zusammen: Zwar soll das weltweite Gericht Gottes ganz besonders an konkretem, christologisch-ekklesiologisch bestimmtem Ort des Wortes begegnen, doch fällt dieser sofort wieder in die Punkte vieler Worte auseinander und zerstreut so in die Ungewißheit, statt in die Gewißheit zu sammeln. Der Glaube ist nicht auf ein einziges, sondern auf jedes Wort gewiesen: „Ut omne verbum vocale, per quemcunque dicatur, Velut Domino ipso dicente, suscipiamus, credamus, cedamus et humiliter subiiciamus nostrum sensum. Sic enim Iustificabimur et non aliter. Sed ‚quis intelligat‘ aut advertat hoc ubique? Ergo ‚ab occultis meis munda me‘, Domine.“[118] Von Christus wissen wir nicht, „quando, Ubi, quomodo, per quem nobis loquitur ... Sicut ipse dixit: ‚Spiritus spirat, ubi vult ...‘“[119] (Joh 3, 8). So treffen wir hier wieder[120] auf das Urmotiv der frühen Theologie Lu-

[111] Sie bestimmt etwa die Disposition des Wörterbuchartikels Altenstaigs über „credere“ (Fol. 57v).

[112] 56, 252, 3 f. Die Glieder stehen beim Lombarden (III/d 23/c 4) in umgekehrter Reihenfolge (Text in der Bonaventuraausgabe, Quaracchi, 1882 ff., Bd. III, 467).

[113] S. die Stellen, auf die die Bonaventuraausgabe (III, 467 Anm. 4) hinweist. Der Weg von Augustin zur Formulierung des Lombarden führte auch über die Paulusexegese (s. die Glossa ordinaria zu Röm 4, 5: VI, 10 F).

[114] III/d. 23/c. 4 (Bonaventura III, 467).

[115] Wie die exegetische Tradition (vgl. Lyra zu Röm 3, 22: „Et loquitur Apostolus de fide formata charitate/quae iustificat“: VI, 9 H) formuliert auch Luther (zu Röm 3, 20; 57 I, 157, 10 f.): „Fides enim sive charitas in fide ...“ (nicht etwa wie später: ex fide; vgl. u. S. 51).

[116] Vgl. außer dem o. zitierten Text (56, 252, 22 f.) 57 I, 158, 15—26. — Im Blick hierauf kann R. Hermann (Gerecht und Sünder zugleich, 1930) als (reformatorisches, s. o. Anm. 95) Ergebnis der Untersuchung unseres Scholions formulieren (295, bei H. gesperrt): „Wer nicht bittet, ist nicht gerecht“ und (296): „... im Gott-Angehen um die Gerechtigkeit (,) ist die Ungewißheit aufgehoben.“

[117] 57 I, 158, 18 f.; vgl. 56, 280, 14—281, 4.

[118] 56, 253, 16—20 — und das als Erklärung dafür, daß bei den Propheten vom „Wort des Herrn“ immer nur „absolute“ die Rede ist!

[119] 56, 256, 13—17; vgl. den ganzen Abschnitt 5—23.

[120] Zu Ps 4, 4 — einem ihm besonders wichtigen Vers — merkt Luther schon in Fabers Psalterium an: „humilitas sola salvat, ut omnibus tete submittas et cedas: Quia nescis, quomodo et ubi et quando tibi veritas obviet. Saepius in abiectoribus, ut Deus in carne

thers: Sein ganzes Interesse richtet sich auf die humilitas, die — durchaus als Werk Gottes — das eigentliche Movens des Glaubens ist. Als durch die Demut bestimmt[121] bleibt die fides notwendig ungewiß, für Luther gerade so aber der in Röm 3, 22 gemeinte rechtfertigende Glaube.[122]

E) Das Wort als totale Forderung
[Röm 10, 10; 10, 6]

Der Hinweis Luthers auf Joh 3, 8[123] ließ nochmals deutlich werden, daß ihm nicht exklusiv am Wort eines Prälaten liegt. Dieses interessiert ihn allein darum, weil in ihm Gott demütigt. Demütigen Gehorsam aber fordert Gott nicht nur in der Kirche, sondern überall und durch jedermann. Es ist nicht nur eine belanglose Nuance, sondern ein tiefgreifender Unterschied, wenn so die Römerbriefvorlegung für den Glauben beansprucht, was etwa der Freiheitstraktat der Liebe zuweisen wird. Was dieser von der „caritas ex fide" sagt[124], sieht jene in der „fides" als „caritas in fide"[125]. Deutlicher noch als in der Auslegung von Röm 3, 20. 22 wird dies in deren sachlich nächster Parallele, der in der Forschung besonders umstrittenen[126] Auslegung von Röm 10, 10 und Röm 10, 6.

1. Doch bevor wir uns diesen Texten zuwenden, achten wir auf die wenig spätere *Predigt über Joh 4, 46—54* (vom 5. Oktober 1516)[127].

In dieser Geschichte des regulus „nobis tres fidei gradus descripti sunt, scilicet incipientis, proficientis, perfectae"[128], d. h.: das „credere operibus"[129], „credere verbis"[130] und „credere ultra verba"[131].

„In tertia vero fide iam ipse nec signa nec verba requirit sibi exhiberi, sed exhibet se ipse ultra signa et verba etiam ad minutissimum motum voluntatis eius cui credidit, cui si eam sciret promtissimus esset per omnia respondere: prius fuit tempore quaesitus et vocatus, nunc quaerit et vocat ipse. Haec fides amplius nihil habet cui credat seorsum,

---

velatur, ‚nescitis enim, quando filius hominis venit'. Unde qui hunc versum intelligit, facile sese toti mundo inferiorem reputat" (4, 473, 17—21).

[121] Vgl. Augustin De trinitate IV, c. 1, 22: „in infirmitate humilitatis perficeretur virtus charitatis" (MPL 42, 887), „... ut per eandem fidem ipsi humiliati infirmarentur, et infirmati perficerentur" (888).

[122] Luthers Auslegung gemäß formuliert H. Bornkamm im sachlichen, wenn auch nicht ausdrücklichen Anschluß an K. Holl (I, 140): „Im Sinne realer Erfüllung dessen, was an Glauben ständig von uns gefordert wird, können wir aber unseres Glaubens und unseres Heils nie gewiß sein" (ARG 1962, 12), um dann (13) selbst Stellung zu beziehen: „Das ist gewiß nicht unreformatorisch."

[123] S. o. S. 50.

[124] „Ecce sic (vgl. den vorhergehenden Abschnitt: 7, 65, 26—66, 6) fluit ex fide charitas..." (7, 66, 7).

[125] Zu Röm 3, 20; vgl. 57 I, 157, 10 f. (s. o. Anm. 115) und 56, 249, 10 f. („viva fides").

[126] Vgl. E. Bizer, Fides, 28 f. 36 f.; darauf H. Bornkamm, ARG 1962, 10 f. 13 f.; darauf wieder E. Bizer im Nachwort der dritten Auflage von „Fides ex auditu" (195—198).

[127] 1, 87 f. [128] 87, 15 f.

[129] 87, 16—28. [130] 87, 28—88, 11. [131] 88, 11—31.

quia ita absoluta est et rotunda, ut pluribus credat quam ei exhiberi possint credenda: offert enim se totam nihil excipiens prorsus, de quo 1. Cor. 13. caritas omnia credit, hoc est, quod omnia quae sunt, quae fiunt, ut ex solo Deo fluentia accipit et per suam rotunditatem omnia in ipsum refert, parata quicquid in omnibus cum omnibus voluerit facere."[132]

Daß die zweite Stufe, der Wortglaube, noch übertroffen werden kann, zeigt, daß die Worte selbst nicht entscheidend, sondern nur in ihrer Funktion als Mittel zum Zwecke demütigen Gehorsams wichtig sind. Das von ihnen Gemeinte und Gewirkte führt über sie hinaus und löst sich von ihnen ab, so daß folgerichtig von einer *„fides absoluta ultra verba"* gesprochen werden kann. Diese fides ist nicht mehr vom Wort bestimmt, sondern von der als totale Hingabe verstandenen Liebe, wie deutlich aus der Bezugnahme auf 1. Kor 13, 7 hervorgeht.

Der hier entwickelte Glaubensbegriff lehnt sich offenbar wieder an die Dreierformel „credere deum, credere deo, credere in deum" an. Dabei ist traditionell die zweite Art der Wortglaube[133]. Ihn überbietet die „fides perfecta" als „caritate formata". Die caritas ist für Luther allerdings nicht als in einzelne summierbare Handlungen atomisiert verstanden, sondern als totale Hingabe.

Ein Vergleich unserer frühen Predigt mit späteren über denselben Text[134], die in höchst eindrücklicher und bewegender Weise den Glauben in das Wort treiben, kann an konkretem Punkt den dazwischen liegenden Umschwung scharf beleuchten: Die späteren Predigten reden nirgendwo davon, daß der vollkommene Glaube auf das Wort verzichten könne.

Dasselbe Glaubensverständnis wie das der Predigt über Joh 4 bekundet die Vorlesung in der Auslegung von Röm 10, 10 und 10, 6. Die beiden Scholien kreisen um den von Luther scharf betonten Gegensatz von opus und verbum, d. h. — wie sich zeigen wird — von Selbstbehauptung und Selbstpreisgabe.

2. *Zu 10, 10* wird dem aristotelischen Gerechtigkeitsverständnis gegenüber geltend gemacht: „Vera itaque Iustitia fit credendo ex toto corde verbis Dei, Ut supra 4.: ‚Credidit Abraham Deo et reputatum est illi ad Justitiam'."[135] Die Worte Gottes dulden keine Aufspaltung der Gerechtigkeit, keinen teilweisen Gehorsam, kein stückweises Tun[136]; sie fordern vielmehr vom Menschen totale Aufgabe seiner selbst und ungebrochene Hingabe an Gott und seine Geschöpfe:

---

[132] 88, 19—29.

[133] Vgl. Altenstaig s. v. „credere" (Fol. 57v): „Credere deo secundum Augustinum est verbis eius sive scripturae sacrae fidem adhibere: et quod omnia verba dei sunt vera."

[134] Vgl. die in: D Martin Luthers Evangelien-Auslegung (hg. v. E. Mülhaupt, 4. Teil, 1961²) 183—205 gut zusammengestellten Texte.

[135] 56, 418, 30—419, 2.

[136] 56, 419, 2—6. Vgl. dazu und zum Folgenden das Scholion zu Röm 12, 2: Gott schert sich nicht um die iustitia particularis (56, 449, 1—8). „Universalis ergo Justitia Est humilitas; haec subiicit omnes omnibus ac per hoc reddit omnibus omnia" (56, 449, 8—10).

„Verum in Iustitia Dei Homo nulli non debet, Quia ‚factus est omnium reus'[137]. Offenso enim Creatori debet gloriam et Innocentiam suam, Creaturae vero bonum usum et cooperationem servitutis Dei. Ideo non solvit, Nisi iis omnibus subiectus humiliet se in novissimum locum, Nihil sibi in omnibus quaerens. Sicut Iuristae dicunt: ‚Qui cedit omnibus bonis, satisfecit'; Ita qui cedit Deo creaturis, etiam seipso et libens ac volens it in nihilum et mortem ac damnationem sponte confitens Nec dignum sese arbitrans aliquid horum sese participare, hic sane Deo satisfecit et Iustus est. Quia nihil retinuit sibi, omnia cessit Deo et creaturis. Hoc fit per fidem, Qua homo sensum suum captivat in verbum crucis et abnegat se et a se omnia, mortuus sibi et omnibus. Et sis soli Deo vivit"[138].

Nicht zu übersehen sind die begrifflichen und gedanklichen Berührungen mit dem Freiheitstraktat und der Vorrede zum Römerbrief im Septembertestament 1522[139]: Frei von sich und allem („mortuus sibi et omnibus") lebt man — „omnibus subiectus" — frei für Gott und seine Geschöpfe; „nihil retinuit sibi, omnia cessit Deo et creaturis". Das geschieht durch den Glauben, der selbst aber — und hierin liegt der Unterschied zum Freiheitstraktat[140] — in nichts anderem besteht als in dem, was durch ihn geschehen soll, nämlich in der „abnegatio sui". Diese wird gefordert vom „verbum crucis" — von dem Wort, das die totale Verschuldung des Menschen („Homo nulli non debet, Quia ...") aufdeckt, das Gesetz Gottes also in seiner ganzen Schärfe geltend macht. *Am als Gesetz begegnenden Wort Gottes hängt nach der Römerbriefvorlesung der Glaube — nicht auch und vor allem an der Gnadenzusage*[141].

---

[137] Man erinnere sich des Zusammenhangs, in dem dieses Jakobuszitat in der Auslegung von Röm 3, 20 (56, 249, 19—24; s. o. S. 46) begegnet.

[138] 56, 419, 6—17. Vgl. das Scholion zu 10, 2: „sic semper sine scientia, sine sensu, sine mente ad omnia esse indifferentem, quaecunque requirantur sive per Deum sive per hominem sive per quamcunque creaturam" (56, 413, 22—24). Weniger präzis begegnet dieselbe Ausführung im Scholion zu 1,9 in der Hebräerbriefvorlesung (57 III, 110; vgl. bes. ZZ 15 f., 18 f.). — Vgl. aus der ersten Psalmenvorlesung: Die Heiligen „humiliantur usque ad nihilum subter omnem creaturam" (3, 126, 32 f.; vgl. 37 f.).

[139] „Gerechtigkeyt ist nu solcher glaube, und heyst Gottis gerechtigkeit, odder die fur Got gilt, darumb, das es Gottis gabe ist, und macht den menschen, das er yderman gibt, was er schuldig ist, Denn durch den glawben, wirt der mensch on sund, und gewynnet lust zu Gottis gepotten, damit gibt er Got seyn ehre und betzalet yhn, was er yhm schuldig ist. Aber den menschen dienet er williglich, wo mit er kan, und betzalet da mit auch yderman" (DB 7, 10, 28—33).

[140] S. o. S. 51.

[141] Vgl. zur Predigt über Joh. 4 und zum Scholion zu Röm 10, 10 folgendes Stück aus der für die Zeit der Römerbriefvorlesung wohl bezeichnendsten Predigt (vom Andreastag [30. Nov.] 1516; über Mt 4, 20: RELICTIS RETIBUS ...): „difficillima res est crux et omnium relictio et fides. Crux enim est, quae hunc rerum affectum mortificat, ut omnia relinquat, sed fides mortificatum sustinet aliis rebus, quas non videt nec experitur ... (Alles zu verlassen:) haec est fides perfecta. Ideo mira est iustitia quae est ex fide, quia non reddit omnibus debita, sed relinquit omnia et cedit omnibus bonis. Si enim omnibus omnia reddere debemus, Deo nec pro unius horae vita satisfacere possemus. Ideo non melior iustitia quam haec, ut omnibus cedamus. Tunc nullis remanemus debitores" (1, 102, 10—19).

3. Aber ist diese nicht im Scholion zu *Röm 10, 6* mitgesetzt? Hier geht Luther aus von der knappen, den Gedankengang der Verse 5—8 scharf erfassenden Feststellung, „Quod Apostolus duas Iustitias sic invicem comparat, Ut Iustitiae legis tribuat opus, Iustitiae autem fidei verbum"[142], und der Folgerung: „Ergo Iustitia illa stat in opere facto, Ista autem in verbo credito."[143] Was dieses „verbum creditum" besagt, ergibt sich ihm aus den Versen 6 b. 7, die er — exegetisch wohl kaum richtig[144] — inhaltlich unmittelbar mit Vers 9 verknüpft, also: „Christus est mortuus et resurrexit. — Unde istae Negativae et quaesitivae locutiones affirmativas includunt vehementiores, ut: ‚Quis ascendet in caelum?' i.e. dicas constantissime Christum ascendisse in caelum, Et salvus eris. Et noli ullo modo dubitare, Quod ascenderit; hoc est enim verbum, quod salvabit te. Sic docet Iustitia fidei."[145] Nicht nur der letzte Satz (vgl. Vers 6 a), sondern die ganze Auslegung lehnt sich sehr eng an den Wortlaut des Paulustextes an. Wenn man dazuhin noch bedenkt, daß sie nirgends über die traditionelle Exegese hinausgeht[146], vor allem aber, daß sie im Corpus des Scholions[147] auch nicht

---

[142] 56, 414, 21 f.

[143] Ebd. ZZ 25 f. — Damit hat Luther den paulinischen Gegensatz von „schreiben" (= gramma) — „reden" (=pneuma), Werk — Glaube, Mose — Christus der Verse 5 ff. auf eine gute Formel gebracht; mit 415, 4 f. („via Compendii...") ist speziell auch die Intention von V. 6b. 7 getroffen, nämlich nicht alles Mögliche, ja Unmögliche und Unnötige, weil schon Vollbrachte, zur Erlangung des Heils zu unternehmen. — Freilich ist damit der Modus der Gegenwart des Heils im Wort noch nicht geklärt (vgl. die folgende Anmerkung).

[144] Die Verse 6b. 7 lehnen die Meinung ab, das Heil sich erst beschaffen, herholen zu müssen; es ist schon da: V. 8 ff. Die Verse 6 b.7 sagen also gewissermaßen, was nicht zu „glauben" ist. Luther dagegen versteht sie sofort positiv („Istae Negativae et quaesitivae locutiones affirmativas includunt vehementiores"); er schließt also aus ihrem Wortlaut auf den Inhalt des zu glaubenden Wortes, das „ascendisse in caelum". Wie das „mortuus et resurrexit", eindeutig aber das „salvus eris" ausweist, blickt er dabei schon auf V. 9. Von daher erhält seine Exegese, der es ja um die Bestimmung des zu glaubenden Wortes geht, ihr relatives Recht. — Die entscheidende Frage allerdings, *wie* Luther das „Christus est mortuus et resurrexit" verstand, ist damit noch keineswegs geklärt (vgl. u. Anm. 148).

[145] 56, 414, 26—415, 4.

[146] a) Röm 10, 6b. 7 legt Luther wie die Glossa ordinaria aus, die erklärt: „Iustitia fidei est/ne dubitetur de spe dei quae in Christo est: ne diffidat Christum spoliasse infernum et... caelum ascendisse: unde iustus efficitur". Lyra (zu V. 7b) bleibt zunächst näher als Luther am Text, indem er ihn nicht positiv wendet und ihn nur von der Leugnung der Auferstehung Christi von den Toten reden läßt. Dann aber sieht auch er ihn in Übereinstimmung mit V. 9 (VI, 23 D. F.).

b) Im Blick auf Luthers Formulierung „Iustitia (sc. fidei) stat... in verbo credito" (56, 414, 25 f.) ist die Auslegung der Glossa interlinearis bemerkenswert: Das Wort ist nah (V. 8), „quia iustificat et salvat"; es ist „christus: vel eius praedicatio". In Christus hat man es zu tun mit dem „verbum in principio apud patrem". Für die Glossa ordinaria (VI, 23 E) gilt von dem nahen Wort (zu 8a): „nobis dicitur ut credamus". Es ist das Wort (zu 8b), „De quo dominus ait: Nam vos mundi estis propter verbum quod locutus sum vobis", das Wort, das die Taufe erst zur Taufe macht, wie die Glossa zum Ausdruck bringt mit der wörtlichen — nur verkürzten — Aufnahme von Augustins berühmter Aus-

die geringste Rolle spielt, wird man aus ihr keine zuverlässigen Schlüsse für das Wortverständnis der Römerbriefvorlesung ziehen dürfen[148].

Luther bricht denn auch die Diskussion um das Verständnis der Verse 6 f plötzlich ab, um in neuer Formulierung wieder auf die Feststellung zurückzukommen, mit der er eingesetzt hatte: „Sed Quicquid sit, Intentio Apostoli Est, Quod tota Iustitia hominis ad salutem pendet ex verbo per fidem Et non ex opere per scientiam." [149] Was Luther dabei mit „ex verbo" meint, führt er deutlich aus: „Non Magnitudinem operum, Sed mortificationem veteris hominis requirit Deus. Non autem Mortificatur Nisi per fidem, quae humiliat sensum proprium et subiicit alterius ... Quod facit, ut dixi, fides verbi Dei. Non quod de coelo tantum sonat, Sed quod usque hodie ex ore cuiuslibet boni viri, praecipue praelati, procedit" [150], also das demütigen Gehorsam wirkende Wort. *Dieses* Wort wird dem Werk gegenübergestellt, dieses Wort erscheint als „verbum pretiosissimum" [151], auf dieses Wort gilt es zu sehen; es kommt zuerst und zuletzt nicht auf das *Werk*, sondern in großen und kleinen Werken auf den bedingungslosen Gehorsam, d.h. auf das fordernde *Wort* an, aber eben auf das fordernde. „Igitur omni studio et totis viribus ac clausis simpliciter oculis ac omni prudentia

---

legung von Joh 15, 3, zu der schon Augustin selbst Röm 10, 8b (+9 f) herangezogen hatte (In Ioannis Evangelium, tract. LXXX c. 3 CChr XXXVI 529 [= MPL 35, 1840]). — Was hier deutlich wird, gilt auch für die Beurteilung von Luthers Exegese: Anklänge an Schriftstellen oder ihre wörtliche Aufnahme besagen nichts Eindeutiges für die Theologie des Exegeten, solange sie nicht weiter ausgeführt werden — wie hier bei der Glossa ordinaria durch das Augustinzitat (vgl. Anm. 148).

[147] 56, 415, 22 ff.; vgl. den folgenden Abschnitt.

[148] *Bloße Schriftzitate* — selbst solche wie Röm 4, 25 (zu 10, 9:56, 100, 24 f.) und 1. Kor. 1, 30 (zu 10, 6a:57 I, 90, 23 f.) — *vermitteln noch lange kein genaues Bild von Luthers Christologie und Wortverständnis,* wie H. Bornkamm (ARG 1962, 13) meint. Selbst die ausführlichen Glossen 56, 99, 26 ff.; 100, 24 ff. und 57 I, 90, 17 ff., auf die H. Bornkamm (a. a. O., Anm. 64) hinweist, bieten nichts, was sich von der traditionellen Exegese abheben ließe. Das Bild, das die Glossa interlinearis bietet, trägt folgende Züge: Die der Gerechtigkeit „QUAE EX LEGE (10, 5) quae est ex timore/non amore" gegenüberstehende Gottesgerechtigkeit (zu 10, 3) ist die, „qua Deus iustificat credentes", anders gewendet: „quae est per fidem Christi". Christus ist der „dator iustitiae: qui adimplet quod lex praedicit." Zu bekennen gilt es nun (zu 10, 9) „non opera legis", sondern „(Christum) resurrexisse: vel quod ipse est dominus". Die Glossa ordinaria betont (zu 10,4; VI 23 A) das „sine operibus": „FINIS non consumens/sed perficiens: perficit ergo iustitiam per fidem sine operibus legis." — *Daher ist methodisch geboten* (was E. Bizer, Fides, Nachwort, 198, übt), *vom deutlich genug erkennbaren Gang der Auslegung und ihrem Ziel her zu formulieren, wie die zu Beginn der Auslegung zitierten Bibelstellen von Luther verstanden wurden.*

[149] 56, 415, 22 f. Mit „per scientiam" nimmt Luther sein Scholion zu Röm 10, 2 (56, 413 f.) auf. Von daher ergibt sich für „verbum" ebenfalls die Bedeutung „demütigendes Wort".

[150] 56, 416, 7—9; 12—14. — Vgl. die Scholien zu Röm 3, 20. 22 und dazu o. Abschnitt D 2.

[151] 56, 416, 29. [152] 56, 417, 6 f.

simplicem auditum intendere oportet verbo. Et sive stultum sive malum, sive magnum, sive parvum praecipiat, hoc faciamus, Ex verbo pensantes opus, Non ex opere verbum"[153]: indem wir nach dem Gehorsam das Werk beurteilen und nicht nach dem Werk den Gehorsam[154].

Das Christus (in Luthers späterer Begrifflichkeit geredet) zusagende Wort, auf das der Paulustext mit den Versen 6 f in V. 8 hinausläuft, bringt Luther in seiner Auslegung also überhaupt nicht zur Geltung. Die Glaubensgerechtigkeit als „via Compendii et brevis ad salutem" (vgl. Röm 9, 28)[155] eröffnet sich in ihrer ganzen auf einen Punkt versammelten Macht zwar als unbedingten Gehorsam fordernder Anspruch[156], nicht aber[157] als an Christus teilgebender Zuspruch, wie ihn dann etwa der Freiheitstraktat — unter ausdrücklicher Berufung auf Röm 9, 28 und Röm 10[158] — kennen wird:

„Wen nu der mensch auß den gebotten sein unvormügen gelernet und empfunden hatt, das yhm nu angst wirt, wie er dem gebott gnug thue... so ist er recht gedemütigt und zu nicht worden ynn seynen augen, findet nichts yn yhm, damit er müg frum werden.

[153] 56, 417, 9—12.

[154] Erhärtet wird diese Interpretation durch die wenig spätere (vielleicht sogar gleichzeitige) Bearbeitung der Auslegung von Ps 1, auf die o. Anm. 108 schon hingewiesen wurde. Die zuletzt angeführten Sätze des Scholions zu 10, 6 (56, 417, 9—12) stimmen beinahe wörtlich mit 3, 19, 11—15 (o. Anm. 108 zitiert) überein!

[155] „... Iustitia fidei. Haec est via Compendii et brevis ad salutem. Iustitia autem legis longa Ambages et circuitus, Ut figuratum est in filiis Israel in deserto" (56, 415, 3—5 — im Anschluß an den o. (s. Anm. 143) zitierten Text). — Damit nimmt Luther kurz seine Auslegung von Röm 9, 28 (dazu u. Abschnitt K) wieder auf, die wiederum auf ein in der Psalmenvorlesung häufig begegnendes Motiv zurückgreift (vgl. bes. Anm. 518).

[156] Als Abbreviatur der Scholien zu 10, 6. 10 lese man die Zeilenglosse zu 10, 3: „IUSTITIAM DEI quae est per fidem Christi et humilitatem oboedientiae verbi Dei" (56, 98, 10. 99, 1). — Daß dieses Wortverständnis darauf hinausläuft, daß die letzte Verschärfung des Gesetzes und der Forderung Evangelium ist, spricht Luther deutlich an anderer Stelle aus: „Hic habetur Euangelium (so beginnt die Predigt vom 25. Januar 1517 über Mt 19, 29), et hic finis et omnium mandatorum Dei, ut nudi exuamur ab omni concupiscentia: puros enim et sanctos ac immaculatos nos esse oportet et nulli prorsus rei concupiscendae adhaerere. Quare Euangelium nihil aliud est quam revelatio et interpretatio veteris legis" (1, 126, 4—8).

[157] Vgl. dagegen aus De libertate christiana: „Sic enim Christus... non solum dixit ‚poenitentiam agite', sed addidit verbum fidei dicens ‚appropinquabit regnum coelorum'" und den anschließenden Abschnitt (7, 63, 31—64, 12; vgl. 34, 9—22). — Wenn es in De libertate also heißt: „non operibus neque legibus, sed verbo dei (id est promissione gratiae suae) et fide iustificatur et salvatur" (63, 3—5), so meint dies etwas anderes als Luthers Auslegung von Röm 10 in der Römerbriefvorlesung, „Quod tota Iustitia hominis ad salutem pendet ex verbo per fidem Et non ex opere per scientiam" (56, 415, 22 f.). Vgl. die Auslegung, die Röm 10, 4 durch § 6 des Freiheitstraktats (7, 22 f.) erfährt.

[158] Man beachte die Rolle, die die Römerbriefzitate in den §§ 6—9 (7, 22—24; deutlicher noch in der erweiterten lateinischen Fassung 7, 51, 12—53, 14) spielen. Die Abschnitte über die „zweyerley wort" der Schrift (§§ 8 f.) sind besonders von Röm 9, 28 (vgl. Anm. 159) und Röm 10 her bestimmt. Zusammen mit Mk 16, 16 bestimmen Röm 9, 28 (bzw. Jes 10, 22 f.) und Röm 10, 10 ganz den vorbereitenden § 7b („Darumb ists..."; vgl. 52, 12—19).

Dan ßo kumpt das ander wort, Die gottlich vorheyschung und zusagung, und spricht wiltu alle gepott erfullen... Sihe da, glaub in Christum, yn wilchem ich dir zusag alle gnad, gerechtickeyt, frid und freyheyt, glaubstu, so hastu, glaubstu nit, so hastu nit... Den ich hab kurtzlich[159] yn den glauben gestellet alle ding, das, wer yhn hat, sol alle ding haben und selig seyn, wer yhn nit hatt, soll nichts haben! Alßo geben die zusagung gottis, was die gepott erfoddern, und volnbringen, was die gepott heyssen, auff das es allis gottis sey, Gepot und erfullung, er heysset allein, er erfullet auch alleyn[160].

Gott macht nicht nur demütig und zunichte; er reicht auch seine Fülle dar in positivem, d. h. gewissen Grund setzendem Wort, das als Zusage in verbindlicher[161] Mündlichkeit ergeht. Von solchem Wort aber weiß die Römerbriefvorlesung nichts. Dies zeigt entsprechend auch ihr Gottesbegriff.

F) Wort und Gott (nos extra nos in solo deo) [Röm 3, 4; 9, 3; 8, 7]

Was besagt die von Luther erst während der Römerbriefvorlesung gefundene Formel „nos extra nos in solo deo"?[162]

---

[159] Vgl. die „kurtz summa" und „kurtzlich": 7, 23, 18—20 (in Auslegung von Jes 10, 22 f. = Röm 9, 28; zu diesem Vers s. u. Abschnitt K).

[160] § 9 (7, 24).

[161] Vgl. das „glaubstu, so hastu, glaubstu nit, so hastu nit" (7, 24, 13 f.) mit dem kurz zuvor (23, 16 f.) zitierten Vers Mk 16, 16, aus dem diese Segens- und Fluchformel hervorging. Der genaue Beweis dafür ist u. Kap. IV geführt (S. 200 f.).

[162] Daß diese Wendung formelhaften Charakter trägt, zeigt ihr häufiges Vorkommen bei fast gleichem Wortlaut in verschiedenen Texten. Dies sind meist Predigten, was das Gewicht der Formel noch unterstreicht. Wir stellen einige Formulierungen in chronologischer Reihenfolge zusammen und achten dabei jeweils auch kurz auf den sachlich immer gleichen Kontext:

a) „Tribulatio... desperare facit hominem de omnibus creaturis et ab eis exire et a seipso ac extra se et omnia in solo Deo auxilium quaerere" (Scholion zu Röm 5, 5; 56, 305, 24. 27—306, 1; s. u. S. 59). — Zur Bedeutung der Formel für die Auslegung von Röm 4, 7 vgl. u. S. 137—139. 141 f. Weitere Stellen in der Römerbriefvorlesung: 56, 264, 20 f. (zu 3, 27); 56, 386, 25—27 (zu 8, 28): vgl. dazu u. S. 75.

b) „Veri... confitentur se totos esse peccatum, totumque suum bonum non intra se, sed extra se in deo et misericordia eius situm esse volunt, quia iustus ex fide vivet..." (aus der Predigtreihe über die 10 Gebote, in einer — vielleicht am 1. August 1516 [1, 426 Anm. 2] gehaltenen — Predigt über das erste Gebot): 1, 427, 31—33.

c) „Oculus noster extra nos est et non in nobis quaerendus et tamen in nobis est et in nobis inveniendus ... sic de nobis nostroque oculo prorsus desperandum" (Predigt am Martinstag [11. Nov.] 1516; 1, 100, 14 f., 19 f.; vgl. 1, 100, 27 f. Dazu o. S. 44 f.).

d) „Adeo excellens est ista sanctitas, quod faciat etiam ipsum iustum esse peccatorem, quia totus extra se positus in Deo in eius voluntate, iustitia, sapientia vivit. Ideo non iam est iustus iustitia sua in illo acquisita vel infusa, sed in ipsa divina iustitia, coram et in qua amisit iustitiam suam et facta est ei peccatum. Nec amplius cupit sic iuste vivere, sed soli Deo vivere" (Predigt am Andreastag [30. Nov.] 1516; 1, 104, 4—9).

e) „Ubi ergo est sapientia? Ubi iustitia? Ubi veritas? Ubi virtus? Non in nobis, sed in Christo, extra nos in Deo" (Predigt am Matthiastag [24. Febr.] 1517; 1, 139, 34 f. Vgl. 140, 4. 15).

Gott im Wort und der Mensch im Glauben gehören im Rechtfertigungsgeschehen — wie wir an der Auslegung von Röm 6, 17 b sahen[163] — so zusammen, daß Gott im Wort richtet und zerstört und der Mensch sich in dieses Urteil und diese Zerstörung schickt. „Tunc enim Iam similis forma est in verbo et in credente i. e. veritas et Iustitia. Ergo dum Iustificatur, Iustificat, et dum Iustificat, Iustificatur"[164] (zu Röm 3, 4). In dieser Doppelbewegung des Rechtfertigungsgeschehens, deren Formulierung auf dem Hintergrund der tropologischen Schriftauslegung gesehen werden muß[165], äußert sich der Unterschied von Gott und Mensch in dem von richtendem Wort und dieses übernehmendem Glauben, von Gottes richtendem Offenbarwerden und dem diesem entsprechenden Sündenbekenntnis[166].

"Et ita Deus per suum exire nos facit ad nos ipsos introire Et per sui cognitionem infert nobis et nostri cognitionem. Quia Nisi Deus ita prius exiret et verax fieri quaereret in nobis, Nos non possemus introire ad nos et mendaces ac Iniusti fieri. Non enim potuit homo ex seipso scire, Quod talis esset coram Deo, nisi Deus hoc ipsum revelaret ... Nunc autem Deus revelavit, quod de nobis sentiret ac Iudicaret, scil. quod omnes sint in peccato. *Huic* ergo revelationi suae sive sermonibus suis debemus caedere et credere ac sic Iustificare et verificare eos ac per hoc nos ipsos ... secundum eos peccatores confiteri"[167] (zu Röm 3, 5).

Sic enim sumus conformes Deo, Qui in nobis nihil boni reputat aut agnoscit. Ac per hoc iam boni sumus, dum non nisi bonum Dei agnoscimus et nostrum malum, Quia qui sic sapit cum Deo, Sapiens et bonus est[168]. Quia sapit extra Deum nullum bonum et in Deo omne bonum. Sicut Christus dicit: 'Regnum Dei intra vos est', q. d. Extra vos exilium est. Extra vos autem est omne ... quod fide tantum creditur"[169] (zu Röm. 9, 3).

Diese Internität, in der der Mensch im Glauben eins mit dem richtenden Wort, d. h. „in Deo" ist, schließt jede Selbstbehauptung und das Vertrauen

---

f) „... trost in got settzen: und das geschicht nicht erh, dan wan der mensch ausserhalb ym ist, vorlest sich gantz und gar, trostet sich nichs dan seiner untugendt, trost sich alleyn, das er weys eynen der im hilfft, der umb seynen willen alle dysze vill mael genanthe peyn und marter getragen hath ..." (Vaterunserauslegung 1517: 9, 147, 27—148, 3; das Zitat: 147, 30—34).

[163] S. o. S. 32 f., 36 f. [164] 56, 227, 6—8.

[165] Vgl. die Dictata zu Ps 103 (104), 1: „*Magnificatus* est in nobis, id est dum eum magnificatum agnoscimus et confitemur magnificatum ... haec est tropologia ... Magnificat autem eum vehementer, qui se vehementer humiliat. Humiles enim ipsi soli magnificant eum, et ipsis est magnus dominus et laudabilis nimis, quia sibi vituperabiles nimis. Tanto enim magis deum laudas, quanto magis te vituperas, et tanto magis ipse tibi placet, quanto magis tu tibi displices, et econtra" (4, 172, 5—12). Ebenso wird Vers 2 ausgelegt: „*Primo* de Christo (172, 28), *Secundo* tropologice, quando nos confessionem huiusmodi et laudem et honorem ei exhibemus: tunc enim iam in nobis etiam talis est, qualis in persona est. Et fides eius est tunc confessio et decor, quem ipse spiritualiter induit. Quia per fidem eum confitemur et honoramus atque decoramus. Sed hoc non fit, nisi nos negemus, confundamus et defoedamus" (4, 172, 35—173, 4).

[166] Vgl. u. S. 112 f., 118—123, 153 f. [167] 56, 229, 20—32 (Hv).

[168] Luther nimmt hier — wie im sachlich gleichen Zusammenhang 56, 229, 32 f. — 1. Kor 3, 18 auf.

[169] 56, 393, 13—20 (von „Regnum Dei" an von Luther besonders hervorgehoben).

auf alles, was nicht Gott ist, aus und damit das Verlassen seiner selbst und seiner Welt ein, ist also in diesem Sinne gerade Externität, d. h. der Ort, an dem wir außerhalb unser selbst in Gott, d. h. wiederum: in der nackten Hoffnung auf ihn „gründen". „Ergo Tribulatio ... dum tollit omnia et nudum ac unicum derelinquit, dum nec in corporalibus nec in spiritualibus meritis sinit auxilium et salutem videri, iam desperare facit hominem de omnibus creaturis et ab eis exire et a seipso ac extra se et omnia in solo Deo auxilium quaerere" [170] (zu Röm 5, 5).

Mehr als „extra se et omnia" kann Luther von der Ortsbestimmung „in solo Deo" nicht aussagen. Sie gewinnt sich also wie bei Tauler [171] aus reiner Negation, bzw. aus dem Gerichtswort. Nirgendwo in der Römerbriefvorlesung ist sie an das Heilswort geknüpft. Man darf deshalb dieses Verständnis von „Externität", mit dem Luther nie gegen die Schwärmer hätte kämpfen können, nicht ohne weiteres mit dem späteren „verbum externum" vermitteln wollen [172]. Ist dieses nämlich assertorische Zusage, so schließt jenes alle Affirmationen (auch die der Gnade Gottes!) als falsche Sicherheit bietend aus [173]: „Bonum enim nostrum absconditum est et ita

[170] 56, 305, 24—306, 1 (vgl. 56, 392, 20 ff., bes. Z 26: „non in seipso, Sed in Deo se diligit").

[171] Vgl. die Randbemerkung zu Tauler (9, 103, 35—37): „oportet affectum esse nudum et exutum ab omni sapientia et justitia nostra et in solo deo niti et se nihil reputare." *Daß sich Luther mit seiner extra-Formel und den in ihr versammelten Bestimmungen an Tauler anschließt, kann nicht zweifelhaft sein.* Vgl. folgende Formulierungen Taulers: Gott führt „den menschen usser im selber in sich" (F. Vetter 162, 5; vgl. 162, 4—22); „uber alle ding gan und uber sich selber gan und gan in" (266, 15 f.); vgl. 306, 1—4 (Z. 3: „us gan"; vgl. Z. 10 und 307, 28); 409, 31 f.: „... in Got in sinen ... gůten willen, in eime woren usgange alles eigens willen ...". — Grundsätzlich wäre zu überlegen, ob nicht der Begriff „grunt" bei Tauler dem Ort „nos extra nos in solo Deo" bei Luther genau entspricht. Der Vergleich ist schwierig, weil Taulers Aussagen sich nicht einfach auf einen Nenner bringen lassen. Besonders wäre dabei zu beachten, wie Tauler „habitus mentis" interpretiert (F. Vetter 350—352): Er „enist nut in der wurklicheit, sunder es ist in der wesenlicheit, in dem grunde" (351, 35—352, 1). — Zum Verständnis von „grunt" bei Tauler vgl. jetzt: S. E. Ozment, Homo Spiritualis, 1969, 15 ff. und zum „us gan" und „in gan" ebd. 203 f.

[172] Anders G. Ebeling, der im Blick auf die extra-Formel der Römerbriefvorlesung in RGG³ IV, 501 (Art. „Luther II. Theologie") urteilt: „Das von mystischen Denkformen beeinflußte ... ‚extra nos' ... wird ... zu dem entscheidenden Stichwort auch gegen die Mystik und das künftige Schwärmertum. Es zielt nicht auf eine Objektivität, die vom Menschen absieht, sondern auf das rechte Verständnis der Betroffenheit der Existenz durch das Glauben wirkende Heilswort." Indem Ebeling vom „Glauben wirkende(n) Heilswort" redet, führt er als entscheidendes Interpretament Luthers reformatorisches Verständnis des Wortes in die Römerbriefvorlesung ein, was die Texte aber nicht erlauben. Den einzigen Textzusammenhang, den Ebeling dabei im Auge haben kann, ist das Scholion zu 4, 7. Vgl. seine Formulierung „Die Rechtfertigung der Person sola fide ... hängt durch den Glauben am Zuspruch Gottes" (ebd.) mit 56, 269, 25—30; 271, 27—272, 2; 272, 16—21. Zu diesen Texten s. u. Abschnitt L 3.

[173] Man wird nicht (mit H. Bornkamm zu Röm 3, 20. 22 [ARG, 1962, 12 f.]) sagen können, Luther habe damit nur ein Mißverständnis des rechten Glaubens, nämlich dessen

profunde, Ut sub contrario absconditum sit ... Et universaliter omnis nostra affirmatio boni cuiuscunque sub negatione eiusdem, Ut fides locum habeat in Deo, Qui est *Negativa Essentia et bonitas et Sapientia et Iustitia Nec potest possideri aut attingi nisi negatis omnibus affirmativis nostris*" [174] (zu 9, 3).

Daß dieser via negationis [175] gewonnene Gottesbegriff nicht an und für sich interessiert, sondern sich immer sofort in einem ihm ganz entsprechenden Existenzbegriff [176] ausspricht, nimmt ihm noch keineswegs seinen philosophischen, metaphysischen Charakter [177]: „Ita et ‚vita nostra abscondita est cum Christo [178] in Deo', i. e. in Negatione omnium, quae sentiri, haberi et intelligi possunt. Sic et Sapientia et Iustitia nostra non apparet nobis omnio [179], Sed est abscondita cum Christo in Deo. Apparet autem eius contrarium, scil. peccatum et insipientia" [180] (zu 9, 3).

Verkehrung in Sicherheit im Blick: Luthers Alternative zur „securitas" ist eben nicht — wie später — die „certitudo", sondern faktisch die Ungewißheit. Vgl. 56, 281, 16—21 und dazu u. S. 139 ff.

[174] 56, 392, 28—393, 3.

[175] Die via negationis wird in den Dictata aufs höchste gelobt, z. B. zu Ps 64 (65), 2 (3, 372, 13 ff.). Vgl. 56, 299 f. samt den Angaben im Apparat.

[176] An dem Grundsatz, daß Gotteserkenntnis nicht ohne Selbsterkenntnis und Selbsterkenntnis nicht ohne Gotteserkenntnis möglich sind, hat Luther freilich immer festgehalten. Vgl. die Operationes in Psalmos: „Idem enim est et utrunque simul est: Deus illuminans et cor illuminatum, deus visus a nobis et deus praesens" (5, 118, 20—22). — Entscheidend aber sind Modus und Medium dieser Gleichzeitigkeit.

[177] Einen Einblick in die durchaus auch philosophische Struktur dieses Denkens gewährt uns die Epiphaniaspredigt von 1517: „Nam sicut B. Augustinus meditari solet, si bonum in abstracto separetur a creatura, bonitas scilicet, nihil nisi Deus maneret, Sic et sapientia, iustitia. Nos enim umbra sumus, Deus autem res vera et corpus (gedacht ist dabei wohl an Kol 2, 17) nobis" (1, 125, 6—9): ein merkwürdiges Ineinander von via negationis (der Abstraktion) und via eminentiae (der Entschränkung)! Existentiell gewendet heißt dies: „Qui ergo omnia bona a se ipso removet et soli Deo tribuit, sicut in veritate est, hic offert Christo thus (Predigtthema!) et ipsum Deum confitetur" (1, 125, 13 f.). — Vgl. aus der Hebräerbriefvorlesung: „Adhaerere Deo est privari mundo et omnibus creaturis" (zu 9, 23; 57 III, 214, 20 f.).

[178] Die christologische Fassung des Gottes- und Existenzbegriffes muß diesem nicht unbedingt den philosophischen Charakter nehmen; s. Anm. 179.

[179] Luther stellt sich damit gegen die scholastische Position, nach der die gratia infusa als qualitas der anima inhaeriert. — Schon für Tauler liegt der Grund für Glaube, Liebe und Hoffnung jenseits der menschlichen Möglichkeiten, weder anschaubar noch feststellbar — aber eben auch nicht als mündliches Wort hörbar. Welches ist dann der Modus der Wirklichkeit dieses uns entzogenen Grundes unserer selbst? Luther weist auf Christus. Wie aber, wenn „Christus" — bzw. das „Kreuz" — nichts anderes ist als die Veranschaulichung der Negation, der „abnegatio sui"? Wo genau liegt wirklich der Trost? Wo und wie eröffnet sich konkret und assertorisch Gewißheit? Wer oder was ermächtigt mich, mich des Gerichtes Gottes zu getrösten (vgl. zu Röm 9, 3: Wer sich haßt, „vere seipsum diligit. Quia non in seipso, Sed in Deo se diligit, i. e. qualiter est in voluntate Dei, qui odit, damnat, malum optat omnibus peccatoribus i. e. omnibus nobis" [56, 392, 25—28])?

[180] 56, 393, 5—9: Fortsetzung des o. angeführten und Anm. 174 nachgewiesenen Textes.

Worum es Luther mit seinem negativen Gottesbegriff und dem ihm entsprechenden Existenzbegriff der exinanitio — der Preisgabe seiner selbst — geht, ist deutlich: um das unum necessarium, den archimedischen Punkt. Dieser aber wird nirgends als Zusage greifbar. Selbst der Heilige Geist ist nicht wie bei Paulus kraft der Zusage Gottes dessen Fülle verbürgendes Anrecht und Angeld des Heils. Die von ihm bestimmte Weisheit (zu Röm 8, 7) „non habet obiectum aliud nisi Deum Negative[181] et omnia cum Deo negative", so daß der Mensch, abgewandt „ab omnibus, unum tantum requirit necessarium cum Maria. Sed Martha per illa gradiens et perfringens in multis turbatur"[182].

Luther bedient sich hier wie auch sonst[183] des neuplatonisch-augustinischen Gedankens des „unum simplex", das theologischem Reden sehr hilfreich sein kann: Gott ist das Eine, das not tut, es schließt das Viele und Vieldeutige aus, entnimmt den Menschen damit der Wirrnis, der „turbatio", und macht ihn so gewiß. Entscheidend ist nun, daß das „unum necessarium" Gottes nirgendwo anders widerfährt, daß der Grund „in solo Deo" sich nirgendwo anders darbietet als in existentieller exclusio omnium, im „omnia contemnere et abnegare, quae Deus non est"[184]. Auf die Frage, wer zu solcher mortificatio veteris hominis ermächtigt, antwortet Luther mit dem Hinweis auf den Geist Gottes[185]. Aber dieses Geistes wird man ja gerade erst und nur in der mortificatio gewiß. Das unum necessarium Gottes erfährt

---

[181] Vgl. damit 56, 393, 1—3 (zu Röm 9, 3). Im Gegensatz zum „Deus negative" steht in dem Scholion zu 8, 7 der „*Deus affirmative* in proprietatibus divinis" (56, 362, 11), der zu den „obiecta inordinatae fruitionis" (56, 361, 24) gehört (vgl. das Scholion zu Röm 5, 5: 56, 305, 10—18)!

[182] 56, 362, 32—363, 6. Vgl. die Predigt De assumptione Beatae Mariae Virginis (s. u. S. 89 ff.): „si foris oporteat nos in multa dividi et turbari cum Martha debeamus, partem tamen optimam cum Maria eligere, de intus in unum colligi longe praestat" (4, 649, 8—10).

[183] Aus der ersten Psalmenvorlesung vgl. die Auslegung von Ps 26 (27), 4 (UNUM PETII A DOMINO): „Hic docemur non petere multa, porro ‚unum est necessarium', Martha enim sollicita est circa plurima, id est temporalia, non spiritualia, sunt petenda. Quia temporalia dividunt hominem in multa, spiritualia autem colligunt divisum in unum, sicut Apostolus 1. Cor. 7. ‚Qui adhaeret domino, unus spiritus est', id est spiritualis, et unus est non temporalis" (3, 151, 36—41). Zu Ps 58 (59), 2: „cum multiplex sit conversio ad creaturam, tantum autem una aversio, quia unus deus et multae creaturae" (3, 331, 13 f.). Zu Ps 62 (63), 3: „Vita spiritualis est una: quia omnia unit, scilicet omnes sanctos in unum, omnia membra in unum etc. Sed vita mundi est multiplex, quia dispergit et multos facit... Vita autem Sanctorum est in uno Christo solo: quia in hoc solo fruitur omnis anima et omnibus viribus" (3, 361, 26—28. 32—34); s. weiter o. Kap. I, Anm. 74. — Für die Römerbriefvorlesung ist besonders an die Auslegung von Röm 3, 20. 22 zu erinnern; s. o. Abschnitt D 2, bes. Anm. 106. Von der „Theologia deutsch" (s. c. 9, 3 f.) wurde Luther in diesem Denken noch bestärkt.

[184] zu 8, 14: 56, 366, 15 f.

[185] Ebd. ZZ 18 f.: „... sponte relinquere bona et obviam amplecti mala. Quod est non naturae, Sed spiritus Dei opus in nobis."

man so nur negativ als *Absage*, nicht aber positiv als *Zusage*[186], die — nach Luthers späterer Theologie — allein Gewißheit gewähren kann.

Für Luther war später die Absage notwendige Kehrseite der Zusage, denn die unbedingte Gültigkeit der Zusage bedingt die Absage an alles, was nicht Gott in seiner Zusage ist[187]. Deshalb hat er nie aufgehört, von der Notwendigkeit der mortificatio zu reden. Aber solches Reden geschieht dann in einem neuen Bezugssystem. In diesem bleibt das neuplatonisch-augustinische Motiv des „unum necessarium" in Taulerscher Fassung als exclusio omnium wirksam. Es wird zur particula exclusiva, also wichtiges Moment der reformatorischen Worttheologie — allerdings nicht geradewegs, sondern umgebrochen: Die Unterscheidung von richtendem und gnädigem Wort findet nun ihren konkreten „Sitz im Leben" in assertorischer Mündlichkeit.

Dagegen ist der frühen Theologie gerade eigen, Gerichts- und Heilswort, Absage und Zusage — zwar nicht, was den Modus der Wirkung, aber was den Modus der Begegnung angeht — ununterschieden zu lassen. Die Absage ist, genauer: wird in ihrem innersten Grunde „Zusage", das Gesetz „Evangelium"[188]. Aber eben diese Vermischung stiftet alles Unheil, weil sie — wie die Römerbriefvorlesung deutlich bekundet — in die Ungewißheit führt. Im Gottesbegriff erweist sich diese Vermischung als Ineinssetzung des „deus absconditus" und „deus revelatus", d. h. offenbar ist nur der richtende Gott.

Deutlich tritt der Unterschied dieses Verständnisses der Römerbriefvorlesung zum Gottesbegriff von De servo arbitrio hervor: Hier sind deus absconditus und revelatus (bzw. praedicatus) nicht ineinander verschlungen, sondern unterschieden[189] — wobei gerade diese Unterscheidung Gewißheit schafft. Die revelatio erscheint freilich auch als absconditas; anders könnte man nicht theologisch vom Unglauben reden[190]. Diese Verborgenheit aber,

---

[186] Nur zu Röm 15, 4 (UT PER PATIENTIAM ET CONSOLATIONEM ...) scheint Luther ein „positives" Wortverständnis zu vertreten: „Loco autem rerum ponit (sc. Paulus) verbum solacii, quo sustentamur, ne in patientia deficiamus. Ergo rem pro verbis et Scriptura dare magnum est" (56, 520, 8—10; vgl. die Glosse: 56, 137, 5—7). Bezeichnend aber ist, wie Luther dieser ihm vom Text nahegelegten positiven Aussage sofort wieder eine negative Wendung gibt: „Quod non faciunt, nisi qui omnibus rebus mortui sunt" (Z. 10).

[187] Vgl. z. B. die eindrückliche Auslegung von Lk 2, 49 in der Fastenpostille 1525 (17 II, 24—26) — besonders, daß „Gott nicht wil leiden, das wir uns sollen auff etwas anders verlassen oder mit dem Hertzen hangen an etwas, das nicht Christus in seinem Wort ist" (25, 1—3). Denn nur darin liegt die Hilfe, daß „du *dich ausser dir selbs* und allen menschlichem trost *allein in das Wort ergebest*" (26, 13 f.; Hv).

[188] S. o. S. 37 f.

[189] Vgl. 18, 682, 26—686, 13.

[190] Vgl. 18, 658, 17—659, 2; 689, 26—31. — Vgl. „An die Herren deutschs Ordens, ..." (1523): „Aber es mus also seyn: Gottis wort mus das wůnderlichst ding seyn ynn hymel und erden. Darumb mus es zu gleych beydes thun, auffs hȍhest erleuchten und ehren, die es glewben, und auffs hȍhist blenden und schenden, die yhm nicht glewben. Ihenen mus es auffs aller gewissest und bekandtist seyn, disen mus es auffs aller unbekandtist und

die der Unglaube erfährt, ist keineswegs identisch und darf nicht verwechselt werden mit jener sie umfassenden grundsätzlichen Verborgenheit Gottes, die auch dem Glauben, der ja gerade gegen sie glaubt, unbegreiflich ist.

Diesen Unterschied der Römerbriefvorlesung zu De servo arbitrio sollte man festhalten und nicht zu überspielen versuchen[191]. In dichterem systematischem Zusammenhang als hier ist er unten, im „Rückblick", bedacht[192].

G) Wort und Christus (nos extra nos in solo Christo)

[Röm 5, 2 f; 6, 17; 1, 16; 8, 26; 9, 3; 2, 15; 8, 38]

Das vom Wortverständnis der Römerbriefvorlesung bisher gewonnene Bild ändert sich nicht, wenn wir auf die christologischen Züge achten, also darauf, daß Luther das „extra nos in solo *Deo*" als „extra nos in solo *Christo*" auslegt[193].

Das Scholion zu *Röm 5, 2* wendet sich mit allem Nachdruck gegen die, „Qui secundum mysticam theologiam in tenebras interiores nituntur omissis imaginibus passionis Christi, Ipsum Verbum increatum audire et contemplari volentes, Sed nondum prius Iustificatis et purgatis oculis cordis per verbum incarnatum"[194]. Solche Polemik ist kein Spezifikum der Theologie Luthers. Sie ist traditionell und findet sich schon bei Bernhard[195],

---

verporgenst seyn..., wie S. Paulus sagt 2. Kor. 4. das unser Evangelion, ists verporgen, so ists ynn denen verporgen, die verloren werden." (12, 235, 35—236, 8; zitiert bei H. Bandt, Luthers Lehre vom verborgenen Gott, 1958, 85).

[191] Wie es G. Ebeling, Luther, Einführung in sein Denken, 277 f., unternimmt.

[192] S. 339 f.

[193] Vgl. bes. aus der Predigt am Matthiastag (24. Febr.) 1517: „Ubi ergo est sapientia? Ubi iustitia? Ubi veritas? Ubi virtus? Non in nobis, sed in Christo, extra nos in Deo" (1, 139, 34 f.; s. o. Anm. 162 e). Dem Römerbrief geht es nach dem programmatischen Scholion zu 1, 1 darum, zu zerstören „omnia, quae in nobis sunt" und aufzurichten „omnia, quae extra nos sunt et in Christo" (56, 158, 7—9; vgl. 157, 2 ff.).

[194] 56, 299, 27—300, 3 (vgl. die Predigt De assumptione Beatae Mariae Virginis: 4, 647, 19—649, 7). Für den Stellennachweis aus den Opera Dionysii s. J. Ficker 56, 299, zu Z. 28. — Die „imagines passionis Christi" müssen nicht zuletzt aus ihrer Konkretion in der bildenden Kunst (dazu: J. Ficker ebd. zu Z. 28) verstanden werden. Die aus ihr gewonnene Anschauung wird von Luther — wie auch von Tauler — aber sofort wieder in theologische Aussage überführt. Vgl. Zwischenkapitel II („Das Verständnis der Messe") bes. Anm. 430 und Luthers Deutung der Reliquien (dazu u. S. 66 f.).

[195] a) Das zeigt allein schon der zum Scholion zu 5, 2 (56, 299, 28—330, 3) parallele Text aus dem Scholion zu 9, 16 (56, 400, 1—12; auch hierzu — zu Z. 3 — sind die reichen Anmerkungen J. Fickers besonders zu beachten). Den „imagines passionis Christi" (zu 5, 2) entsprechen (zu 9, 16) die „vulnera Ihesu Christi, ‚foramina petrae'" (Z 9 f.), bzw. deren „meditatio" (Z 3 f.). Ausdrücklich wird Bernhard hier nicht genannt, vgl. aber in den Dictata zu Ps 83 (84), 4: „secundum Bernardum anima non habet requiem nisi in vulneribus Christi... Et in Canticis ‚Columba mea in foraminibus petrae'" (3, 640, 40—43; vgl. 3, 645, 29—34; dazu u. S. 104). Vgl. aus der Hebräerbriefvorlesung: 57, III,

Ludolf von Sachsen[196] und Tauler[197] — um nur wenige wichtige Namen zu nennen.

Was besagt die Betonung des „verbum incarnatum"? Es ist nicht verstanden als signum praesentis rei, sondern — genau so, wie es schon die Weihnachtspredigt von 1514 bekundete — als signum absentis rei, um in einer scharfen Definition des späteren Luther zu reden[198]. Das verbum *increatum*, das eigentliche Wort Gottes, gibt sich nicht ganz im verbum *incarnatum*[199]; vielmehr weist dieses (und damit seine Predigt und Meditation) weg zum verbum increatum und führt im „raptus" zu ihm — wenn auch nur in Ausnahmefällen, sozusagen „speciali revelatione"[200] — hin: „Verbum enim Incarnatum ad puritatem primo cordis est necessarium, qua habita tunc demum per ipsum rapi in verbum increatum per Anagogen."

Später bleibt für Luther der Glaube im verbum incarnatum und entsprechend im mündlichen Wort hängen. Dann „ist seyn wortt yhm (sc. Gott) ßo ebengleych, das die gottheyt gantz drynnen ist, unnd wer das wortt hatt, der hatt die gantze gottheyt"[201]. Dagegen ist es für Luthers frühe Theologie nur der notwendige Weg zum schwer erreichbaren eigent-

---

162, 15 f.; 164, 16 f.; 165, 8—11. — Daß Cant 2, 10 auch in der Meßfrömmigkeit eine Rolle spielt, zeigt Biels Meßk. Lekt. 54 G (Pars II, 342).

b) Unmittelbar mit dem Scholion zu 5, 2 zu vergleichen ist bei Bernhard der Sermon 62 in Cant., besonders (IV, 7): „Quid enim tam efficax ad curanda conscientiae vulnera, necnon ad purgandam mentis aciem, quam Christi vulnera sedula meditatio? verum donec purgata et sanata perfecte fuerit (sc. anima), non video qualiter illi aptari possit quod dicitur: OSTENDE MIHI FACIEM TUAM" (Opera II, 159).

[196] Im Blick auf die „summa maiestas" stellt Ludolf im Prolog zu seiner Vita Jesu Christi fest: „nemo raptim potest pertingere, nisi proficiendo per istam vitam nostri Redemptoris" (Augsburg 1729, 2a).

[197] Vgl. neben F. Vetter 110, 24—27; 112, 4 ff.; 141, 12 f.; 142, 12—14; 166, 7 ff. besonders 111, 29 f.: „Aber alle, die dar kummen sullent, die müssent gan durch die ture die Cristus ist nach seiner menschheit" (Vgl. als Kommentar dazu: 112, 4—9). Joh 10, 9, worauf sich Tauler bezieht, ist das erste Schriftzitat zu Beginn der Vorrede in Luthers Psalterdruck von 1513, in dem Jesus Christus selbst das Wort nimmt. Eine literarische Abhängigkeit liegt gewiß nicht vor, wohl aber weist die Parallele auf die Gemeinsamkeit eines traditionellen Motives.

[198] TR 4, 666, Nr. 5106 (1540); daraus: „Signum philosophicum est nota absentis rei, signum theologicum est nota praesentis rei" (ZZ 8 f.). — Obwohl sich Luther im nächsten Satz für diese Definition auf Augustin beruft, steht sie sachlich im Widerspruch zu dessen Signifikationshermeneutik.

[199] Wie etwa nach der Predigt über den Johannesprolog von 1522 (vgl. u. Anm. 201 und o. Kap. I, Anm. 87).

[200] Vgl. die Fortsetzung des o. folgenden Textes (56, 300, 3—5): „Sed quis tam esse mundus sibi videtur, ut ad hoc audeat aspirare, Nisi vocetur et rapiatur a Deo cum Apostolo Paulo Et ‚assumatur cum Petro, Iacobo et Iohanne, fratre eius'? Denique raptus ille non ‚accessus' vocatur" (ebd. ZZ. 5—8; Scholion zu Röm 5, 2). Zu unserem interpretierenden Stichwort „revelatio specialis" vgl. außerdem noch die Randglosse zu Röm 8, 38 (56, 86, 19—24), von der, d. h. vom ungelösten Problem der Gewißheit aus, auch das Scholion zu Röm 5, 2 gesehen werden muß.

[201] 10 I, 1, 188, 7 f. (s. Anm. 199).

lichen Wort, dem verbum increatum, mit dem es die „theologia mystica" zu tun hat, „quae est sapientia experimentalis et non doctrinalis"[202]. „Quam ... Dionisius vocat ἄλογον i. e. irrationalem, scil. quod nec verbo nec ratione tradi aut capi potest, sed sola experientia."[203] Dieser Erfahrung hat auch die „theologia propria" zu dienen, die von der „ratio" wie vom „verbum" Gebrauch macht. Sie beschäftigt sich mit der „spiritualis nativitas verbi *incarnati*"[202], hat so aber, von ihrem Gegenstand her, schon jenes „unum necessarium"[202], das doch traditionellerweise das Privileg der auf das verbum *increatum* gerichteten theologia mystica ist.

Es läßt sich zunächst nicht einsehen, weshalb Luther einerseits sehr nachdrücklich auf das verbum incarnatum, insbesondere auf die „imagines passionis", hinweist, andererseits aber dann doch wieder dem verbum increatum den Vorzug läßt[204] — ohne diese beiden Interessen (an der *Priorität* der Beschäftigung mit dem verbum incarnatum und an der *Prävalenz* des verbum increatum) ausdrücklich auszugleichen oder gar zu identifizieren. Bezieht man in die Überlegung aber jene Texte ein, die von der Gotteserkenntnis auf dem Wege der Verneinung, in der der Mensch, mit Maria, allein das „unum necessarium" sucht, reden[205], dann wird deutlich, daß hier nicht zwei verschiedene Interessen miteinander konkurrieren, sondern es sich bei dem „rapi in verbum increatum" um nichts anderes handelt als

---

[202] Damit und im folgenden beziehen wir in die Exegese des Scholions zu Röm 5, 2 eine etwa gleichzeitige Randbemerkung zu Taulers Predigten mit ein, die der Übersicht halber hier im Zusammenhang zitiert wird: „Verum est sic nasci deum in nobis secundum statum vitae contemplativae et spirituali anagogia. Sed moraliter nascitur non in quiete, sed in operatione virtutum secundum statum vitae activae. Et hoc ad Martham, illud ad Mariam pertinet: hoc facile, illud difficile, hoc saepius illud rarum est. Hanc omnes facile intelligunt, illam autem non nisi experti. Unde totus iste sermo procedit ex theologia mystica, quae est sapientia experimentalis et non doctrinalis. Quia nemo novit nisi qui accipit hoc negotium absconditum. Loquitur enim de nativitate spirituali verbi increati. Theologia autem propria de spirituali nativitate verbi incarnati habet unum necessarium et optimam partem. Haec non sollicita est et turbatur erga plurima et contra peccata crescit et pugnat ad virtutem sollicita, quaerit, ubi illa victrix viciorum triumphat" (9, 98, 14—27). Es erscheinen hier zwei Dimensionen eines dreifachen Theologiebegriffs (theologia symbolica, propria, mystica, seu sic: sensualis, rationalis, spiritualis: s. zu Hebr 5, 12: 57 III, 179), den Luther von Gerson (De triplici theologia, Cons. I, ed. Du Pin 1706, III, 365: nach J. Ficker, 57 III, 160 zu Z. 1) übernimmt.

[203] 57 III, 179, 9—11 (Scholion zu Hebr 5, 12). Vgl. Anm. 202.

[204] Die oben angedeutete Konvergenz von theologia mystica (der Ausrichtung auf das verbum increatum) und theologia propria (der Ausrichtung auf das verbum incarnatum) im „unum necessarium" ist von Luther selbst nicht ausdrücklich formuliert, sondern bereits unsere Interpretation.

Zur Prävalenz des verbum increatum vgl. außer dem Scholion zu Röm 5, 2 das Scholion zu Hebr 4, 4, nach dem das Ruhen „ab intra" des geistlichen Menschen „privative" geschieht, d. h. „a fide et verbo sublatus in opus essentiale Dei, quod est ipsa nativitas Verbi increati ... i. e. processionem filii a patre" (57, III, 159, 19—23).

[205] S. o. Abschnitt F („Wort und Gott"), bes. den Anm. 182 nachgewiesenen Text.

um die via negationis, die Luther freilich konkret als abnegatio sui wahrgenommen wissen will, die sich im Bilde des Gekreuzigten mitteilt.

Da diese abnegatio sui „semper" währt, also nie zu einem Abschluß kommt, wird das verbum increatum nie erreicht: Insofern behält es einen Vorsprung vor dem verbum incarnatum und läßt sich in ihm *nicht* fassen.

Doch selbst dann, wenn man — was der Tendenz dieser Interpretation entgegenliefe — feststellen könnte, daß das Hauptstück des Scholions[206] tatsächlich die Intention des Paulustextes, daß wir per Christum und per fidem den Zugang zu Gott *haben*[207], wahrnähme, müßte von neuem genauer nach der Art dieses „accessus" gefragt werden.

Was das verbum incarnatum, was die imagines passionis Christi, in denen es für Luther sich ausspricht, konkret besagen, verrät sogleich das folgende Scholion — *zu 5, 3*. In ihm heißt es von der TRIBULATIO[208], sie sei „Velut ipsa Crux Christi adoranda"[209]. Diese Anbetung üben (nach der Predigt vom Andreastag [30. Nov.] 1516[210]) diejenigen, „qui cum S. Andrea dicunt ‚o bona crux, salve crux pretiosa, quae decorem et pulchritudinem de membris Domini traxisti, suscipe me et redde me Magistro, qui per te me redemit'"[211]. Kreuz und Leiden sind die wahren hochheiligen Reliquien des Kreuzes Christi, das sich so über die ganze Welt hin und durch die ganze Geschichte hindurch zersplittert und jedem einzelnen mitteilt: „Crux Christi divisa est per totum mundum; unicuique sua portio obvenit semper. Tu ergo ne abiicias eam, sed potius ut sacrosanctas reliquias suscipias" — schreibt Luther am 15. April 1516 an Leiffer[212]; „hipocritae, qui ligni sanctae crucis reliquias externe tantum venerantur et tribulationes adversitatesque per illam significatas fugiunt et abominantur"[213]. Die wahren Kreuzespartikel sind „gemitus, vigilia, labor, oratio, humiliatio"[214].

---

[206] 56, 298, 22—299, 27.

[207] Daß Paulus dies betont, zeigt für Vers 2 die Form des präsentischen Perfekts und für den Zusammenhang vor allem Vers 5.

[208] Wir können hier von der Distinktion, die Luther vornimmt („quaedam est severitatis, alia benignitatis": 56, 300, 11 f.) deshalb absehen, weil sie nur das Problem herausstellt, aber nicht klärt. Das Problem aber, wie das Kreuz Heil wirken kann, bewegt diesen ganzen Abschnitt.

[209] 56, 300, 16.   [210] 1, 101—104.

[211] Ebd. 102, 27—30. Luther zitiert hier wie in der Predigt vom Andreastag 1519 (9, 427, 27 f.) aus der Legenda Aurea, cap. II (De sancto Andrea Apostolo), Graesse, 17 f. Vgl. ebd. cap. CXXXVII (De exaltatione sanctae crucis): „... unde dixit Andreas: salve crux pretiosa etc." (Graesse, 605). — Das Zitat ist weder in WA 1 noch in WA 9 nachgewiesen.

[212] Br 1, 37 f.; ZZ 15—17.

[213] Scholion zu Röm 5, 3: 57 I, 169, 11—13 (vgl. 56, 301, 20 f.). Für seine Deutung beruft sich Luther — zu Unrecht — auf 1. Kor 1, 17 und Gal 5, 11 (ZZ 13—16).

[214] 1, 498, 27—29 (Predigt über das 6. Gebot, nach Löscher am Thomastag [21. Dez.] 1516 gehalten: s. WA 1, 494, Anm. 1).

Sie sind als Reliquie, als „Heiltumb“[215], anzunehmen. Im Medium der Erfahrung je eigenen Leidens vergegenwärtigt sich das Kreuz Christi, ja Christus selber[216]. So ist das Kreuz, das einem widerfährt, im schärfsten Sinne medium salutis. Es kann, muß aber nicht als Wort (als Gerichtswort) begegnen, „quia idem est facere et dicere dei“[217]; heilsam ist es, insofern es als heilsam geglaubt, insofern es für heilsam erachtet wird; das „Heiltumb“ begegnet aber nicht als solches, sondern eben — sub contrario[218].

So birgt das Christusgeschehen in sich urbildlich das Kreuz, jedes Kreuz, wie es Luther in Taulers Predigten bestätigt findet: „Kinder, das krutz das gat fur alle die krutz die man liden mag.“[219] Daß das Christusgeschehen alle Glaubenden inkludiert, ist eine für Luther selbstverständliche Voraus-

---

[215] Oder „Heilthum“: das damalige deutsche Wort für Reliquie (s. Grimm, DtWb IV, 2, 851). Aus Agricolas Sprichwörtersammlung teilt Grimm (a. a. O.) folgendes Wort mit: „das creuz ist bösz, so es aber erkandt, recht gefaszt und geküszt wirt, ists eitel heilthumb, das den menschen gott behaglich, zum ewigen leben einfürt.“

Nach „Von den Konziliis und Kirchen“ (1539) ist das „Heilthum des heiligen Creutzes“ das siebte Zeichen, an dem wahre Kirche erkannt wird (50, 641, 35—642, 32; vgl. „Wider Hans Worst“ (1541), 51, 484 und bereits De captivitate 6, 571, 35—572, 9). Schon der Stellenwert dieser nota weist auf den *Unterschied des vorreformatorischen zum reformatorischen Verständnis des Kreuzes:* Nach letzterem *wird* man nicht erst durch eigenes Kreuz Christ, sondern kann als Christ (was man durch das Wort ist, s. in „Von den Konziliis ...“ die ersten fünf notae: 50, 628, 29—633, 11) Kreuz und Leiden tragen. —

Abstand und Nähe zur früheren theologia crucis zeigt sehr aufschlußreich die Predigt „vom leiden und Creutz“, die Luther am 16. April 1530 auf der Koburg hielt (32, 28—39) und die neben der „Verheißung“, die das Leiden und Kreuz ertragen läßt, besonders einschärft, „das jr vleissig unterscheidet das leiden Christi von allen andern leiden“ (32, 39, 2). Es „ist der schatz und trost, der dir verheissen und geschenckt wird, so gros, das du billich gern und mit freuden soltest leiden, nemlich das Christus also gar sampt seinem leiden dir geschenckt und zu eigen geben wird“ (30, 21—24). Unter diesem Vorzeichen kann es dann wie früher heißen: „So ist nu durch das leiden Christi auch aller seiner heiliger leiden eitel heiligthum worden, denn es ist mit dem leiden Christi bestrichen. Derhalben sollen wir alles leiden nicht anders annehmen denn heiligthum, denn es ist auch warlich heiligthum“ (38, 17—20).

[216] Luther kann (in der Hebräerbriefvorlesung; zu 2, 9) den Satz: „Christum enim crucifixum in se habere est vivere plenum temptationibus et passionibus“ (57 III, 122, 18 f.) ohne weiteres umkehren: „ergo est omnem temptationem, etiam ipsam mortem obviis ulnis non secus ac ipsum Christum excipere in laude et laetitia. Nam vere Christus in ea semper forma venit, quam accepit, cum se exinaniret forma Dei“ (122, 20—23).

[217] 3, 152, 7 f.; s. o. Abschnitt D 1.

[218] Vgl. zum Ganzen die Resolution zur 58. Ablaßthese (1, 613, 14—614, 27). Hier äußert sich Luther am ausführlichsten zur Sache.

[219] Aus der Predigt In exaltatione sanctae crucis (F. Vetter 233, 26). Die unmittelbare Fortsetzung lautet (26—32): „Dis bitter ellende das treit den menschen naher in den grunt der lebendiger worheit denne alle die bevintlicheit. Sprach unser herre Got: ‚min Got, wie hast du mich gelossen‘! und uf dem berge: ‚herre, din wille und nut der min‘. — Kinder enfurchtent uch nut. Unser herre sprach: ‚die mir volgen wellent, die heben uf ir kruze und volgen mir.‘ — Kinder, dis kruze das ist der gekruzigot Christus. Der sol und mûs geborn werden“ (sc. in uns, d. h.: in unserem Leben soll das Kreuz Gestalt gewinnen).

setzung alles theologischen Denkens, die er mit der Tradition teilt. Ihr Ausdruck im Kirchenbegriff ist der „Leib"-Gedanke, der wiederum (vor allem von Augustin her) die Auslegung der Schrift auf die Kirche und den einzelnen entscheidend bestimmt[220]. Kein Wunder, daß „Die Anfänge von Luthers Christologie"[221] sich im affektiven Vollzug seiner tropologischen Schriftauslegung gestalten. In diesem Punkt ist die Forschung sich auch einig — nicht aber darin, was dies für die Geschichte der Christologie Luthers präzis besagt. Führen die in der tropologischen Exegese beheimateten christologisch-soteriologischen Aussagen geradewegs etwa zur Konzeption des Freiheitstraktats, wie man zumeist annimmt? Das Problem, das hier liegt und fast immer überspielt wird[222], läßt sich zugespitzt so formulieren: Was hat das „pro me" der Meditationsfrömmigkeit[223] zu tun mit dem „pro te" der Promissiotheologie?[224] Es ist nicht einfach vorauszusetzen, *daß*, sondern zu erweisen, *ob* beides im Grunde identisch ist. Diesen Nachweis hat aber bisher niemand erbracht; man wird ihn auch nicht erbringen können. Denn die christologisch-soteriologischen Aussagen der Dictata etwa gehen nur sehr gebrochen ein in die spätere Theologie: Der Punkt, an dem Christus heilsam erfahren wird, verlagert sich aus dem „sacramentum internum"[225] in das „verbum externum". Wir machen uns diese entscheidende Korrektur an einem Textvergleich deutlich.

Nach der Vorrede zum Septembertestament 1522 erfährt man das Evangelium im strengen Sinne erst dann, „wenn die stymme kompt, die da sagt, Christus sey deyn eygen mit leben, leren, wercken, sterben, aufferstehen und alles was er ist, hat, thutt und vermag", denn es ist nichts anderes als „eyn predigt von den wollthatten Christi uns ertzeyget und zu eygen geben"[226]. Daß Christus mit allen seinen Gaben gegenwärtig wird im verbindlich in mündlicher Öffentlichkeit ergehenden Zuspruch, formuliert noch bündiger der Freiheitstraktat: „Die gottlich vorheyschung und zusagung ... spricht ... Sihe da, glaub in Christum, yn wilchem ich dir zusag alle gnad ... glaubstu, so hastu."[227] Im mündlichen, viva voce verkündigten

[220] Man denke konkret nur an das Scholion zu Röm 3, 20. 22 (s. o. Abschnitt D 2, bes. Anm. 104).

[221] S. E. Vogelsangs gleichnamiges Buch. Vgl. weiter G. Ebeling, Evangelienauslegung, 281 f., und die dort genannte Literatur.

[222] S. z. B. W. Jetter, Die Taufe beim jungen Luther, 133.

[223] S. u. das Zwischenkapitel I („Die sakramentale Textmeditation").

[224] Nach der scharfen Formulierung E. Bizers, der wiederholt auf das Problem aufmerksam gemacht hat. Vgl.: Zur Methode der Melanchthonforschung, EvTh 24, 1964 (1—24), 8 (vgl. 6—10): „Welcher Weg führt von der tropologischen Methode zu der mit dem Testamentum geschehenden Zusage?" und den Bericht über neuere Lutherliteratur (ThR 31, 1966) im Blick auf L. Pinomaa „Sieg des Glaubens. Grundlinien der Theologie Luthers": „Als selbstverständlich erscheint auch die Berechtigung der tropologischen Methode, als ob es sich von selbst verstünde, daß, was von Christus gilt, auch vom Gläubigen gilt" (327 f.).

[225] S. o. Abschnitt C) „Das innere Wort: verborgene Gnade".

[226] DB 6, 8, 18 f. 23 f.

[227] § 9 (7, 24, 10—13).

Wort wird der Glaube christusförmig. Die Verbindung von Christus und uns wird durch das Wort hergestellt, so daß wir glauben können; die Gewißheit des Glaubens hängt ausschließlich an der Mündlichkeit des Wortes und Geistes.

Der Gültigkeit des tropologischen Bezugs dagegen vergewissert nicht das verkündigte Wort, sondern eine dem Hören und Lesen vorausgesetzte — freilich nicht eigenmächtig zu bewerkstellende, sondern als Werk Gottes verstandene — Disposition des Affektes, der Existenz, die das Gehörte und Gelesene verstehend verifiziert: „Nullus enim loquitur digne nec audit aliquam Scripturam, nisi conformiter ei sit affectus, ut intus sentiat, quod foris audit et loquitur, et dicat: ‚Eia, vere sic est!'" (zu Ps 76 [77])[228]. Der tropologische und ekklesiologische Bezug setzt das schon voraus, was er setzen soll, und stellt nicht klar, wer oder was mir das Recht gibt, für mich in Anspruch zu nehmen, was für Christus gilt[229]. Luthers Mühen und Suchen in der Frage der Heilsgewißheit — und d. h. nicht weniger als: die Geschichte seiner Theologie von 1513—1519 — würden unverständlich, wenn kein grundsätzlicher Unterschied bestünde zwischen dem tropologischen Bezug (etwa nach den Dictata) und der (nach dem Freiheitstraktat verstandenen) Zusage, zwischen dem „pro me" der Meditationsfrömmigkeit und dem „pro te" der Promissiotheologie[230].

In seiner Paulusauslegung nun spricht Luther nur selten von Tropologie und Allegorie[231], denn der Text redet ja schon litteraliter deutlich genug. Doch wirkt das im Medium der tropologischen Auslegung gewonnene theologische Denken weiter in der Bestimmung der Wort-Glaube-Relation[232] — speziell des Rechtfertigungsgeschehens[233] —, vor allem aber in der Bestimmung des dabei schon eingeschlossenen christologischen Momentes.

Indem wir diesen tropologischen Hintergrund im Auge behalten, versuchen wir nun — nach dem Einsatz mit den Scholien zu 5, 2 f —, die Christologie der Vorlesung im Blick auf unser Thema vollends am Leitfaden von Luthers Auslegung des carmen Christi Phil 2 zu verstehen, das er — wie schon in der Weihnachtspredigt von 1514 — mit Joh 1, 14 zusammensieht. Auch hier lassen wir uns also die Fragestellung von der Weihnachtspredigt von 1514, besonders ihrem tropologischen Schlußteil, vorzeichnen.

1. Bei der Auslegung des Scholions zu *6, 17*[234] zwang uns der Text, schon vorweg kurz auf die christologische Seite des Wortbegriffs zu

---

[228] 3, 549, 33—35; vgl. o. Abschnitt C, bes. Anm. 62. — Vgl. K. Holl, Luthers Bedeutung für den Fortschritt der Auslegungskunst, Aufsätze I (544—582), 547—549.

[229] S. o. Anm. 224.

[230] Zusammenhang und Unterschied dieser beiden Typen sind u. Kap. VIII thematisiert.

[231] z. B. 56, 162 19 ff.; 57 I, 134, 6 ff.; 56, 175, 6 ff.

[232] Vor allem in dem Scholion zu Röm 9, 28; dazu: u. Abschnitt K.

[233] S. o. S.58 und 56, 224, 20 ff. und 57 I, 147, 15—18 (zu Röm 3, 4): dazu u. S. 122 f.

[234] S. o. S. 32 f., 36 f.

blicken — als das umgekehrte Bild der Soteriologie: Indem der Mensch die forma servi übernimmt, fällt er in ihr mit dem zusammen, der als Gott gerecht usw. ist. Im Zusammenfallen in der forma servi, d. h. im Kreuz und Leiden, besteht die conformitas beider. Von ihr aus gehen die Christen Christi Weg zurück: Christi Gottheit, seine Gerechtigkeit, verhält sich zu seiner Erniedrigung wie unser Erniedrigtwerden zu unserer Rechtfertigung. Gott und Mensch entsprechen sich also im Kreuz über Kreuz.

Der Drehpunkt dieses Verhältnisses interessiert uns: Wo und wie findet diese Wende statt?[235] Angesagt und zugesagt wird sie nicht; sie kann nur „geglaubt" werden — aber nicht auf ein Heilswort hin, das genau das tut und bringt, was es sagt, sondern auf das Bild und die Meditation des gekreuzigten Christus und seiner Wunden, auf eigenes Kreuz und Leiden (und *so:* auf das „Wort vom Kreuz") hin, also auf das hin, was dem, was man glaubt, widerspricht. Zwischen dem, wie das Wort begegnet und dem, worin und womit eigentlich Heil gewirkt wird, klafft eine Ungewißheit stiftende Differenz; geglaubt wird ja eine „Bedeutung", die sich einem gar nicht in hörbarem Wort zuträgt. Denn: Gott gibt „sub contrariis, et discordat signum a signato" (zu Ps 91 (92), 6)[236]: Das Heil kann nur in uneigentlicher Weise, im Kreuz, offenbar werden. So wirkt in der Tiefe der theologia crucis noch die augustinische Unterscheidung von signum und res, deren Überwindung Luther erst wirklich von Augustin losreißt.

2. In anderem Sinn ergibt sich von Phil 2 her entwickelter christologischer Hintergrund im Scholion zu *1, 16.*

Zunächst allerdings läuft der Gedankengang, in dem sich 1, 16 in bezeichnender Weise von 1. Kor 1, 27.25 her auslegt, in derselben Richtung wie in der Auslegung von 6, 17. „Conclusio finalis: Oportet eum, qui credit euangelio, infirmum fieri et stultum coram hominibus, Ut sit potens et sapiens in virtute et sapientia Dei[237]. Quia 1. Corinth. 1 . . ."[238]. In einem Zusatz wird nur das erste Moment dieser Aussage, das „infirmum fieri" ausgeführt: „Oportet ergo omnem virtutem, sapientiam, Iustitiam abscondi,

---

[235] Mit dem Hinweis auf die tropologische Auslegung, die in diesem Fall keine gleichsinnige, sondern gegenläufige Entsprechung bedeutete (kurzschlüssig wäre es, hierbei sofort den „fröhlichen Wechsel" des Freiheitstraktats zu sehen!), ist diese Frage nicht beantwortet, sondern nur noch einmal anders gestellt.

[236] 4, 82, 17 f; vgl. den ganzen Abschnitt 4, 82, 14—83, 22. Daraus besonders: „veritas absconditur sub aliena specie iis, qui insipientes sunt. Sed sapientibus, id est humilibus et mitibus, manet in propria specie" (83, 14 f.). Zuvor hieß es: „Aliter enim apparet foris, quam agitur intus" (81, 27). „Ecce enim in spiritibus et interiori homine deus operatur gloriam, salutem ... Sed tamen foris nihil horum apparet, immo contraria omnia apparent" (ZZ 28—30). „Quis enim cognosceret, quod qui humiliantur ... visibiliter, maxime simul intus exaltentur ... nisi spiritu per fidem doceretur" (82, 19—21). Vgl. 4, 376, 10—19 (zu Ps 118 (119), 148): Das Wort ist nur signum, nicht res!

[237] Vgl. zuvor in demselben Scholion (56, 170, 9 f.): „Sed hanc (sc. virtutem hominum) Deus penitus evacuavit per Christi Crucem, ut daret virtutem suam."

[238] 56, 171, 8—10.

sepeliri, non apparere, omnino ad imaginem et similitudinem Christi, Qui Ecce exinanivit seipsum ita, ut potentiam, sapientiam, bonitatem maxime absconderet, et potius infirmitatem, stultitiam et asperitatem exhibuit. Ita similiter necesse est, ut qui potens, sapiens, suavis est, ita haec habeat, quasi non habeat." [239] Die christologische Veranschaulichung („ad imaginem et similitudinem Christi") besagt: Christi Macht verhält sich zu seiner Ohnmacht wie unsere (vermeintliche) Macht zu unserer (notwendigen) Ohnmacht. Aus dem Bild Christi kann und soll man die Notwendigkeit der Demütigung ersehen: Seine exinanitio ist vorbildlicher Vorgang. Über diesen springenden Punkt des Vergleichs („*Ita* similiter") hinaus gilt freilich die similitudo nicht; Christus entäußert sich ja seines legitimen, wir sollen uns unseres falschen Ruhms entäußern („Ita *similiter*").

Im selben Sinne hatte Luther am 26. 12. 1514 gepredigt: „Hinc verbum factum est [240] et sapientia Dei abscondita et exinanita, ut nostram quoque hanc pessimam sapientiam absconderet et exinaniret, quae est plena vanitate, errore et peccato." [241] Dieser Text zeigt in seinem „ut" über jenes „ad (imaginem)" der christologischen Sätze der Auslegung von 1, 16 hinaus, daß die Entsprechung auf das exemplarische Christusgeschehen von diesem selbst gewollt und bewirkt wird. Freilich ist damit noch offen, ob diese Wirkung des Christusgeschehens nicht Wirkung seiner Aufforderung an uns ist, unsere nicht selbst gesuchte, sondern erfahrene humiliatio als in der humiliatio Christi begründet zu verstehen.

Daß bei dieser Auslegung von Phil 2 als Zweck und Frucht der exinanitio Christi unsere exinanitio erscheint, kann im Sinne Luthers kein Widerspruch zum Scholion von 6, 17 sein, wo der Gedankengang nicht mit der exinanitio abbricht, sondern in die Rechtfertigung mündet, den Weg Christi, wie wir sagten, zurückgeht. Denn in der exinanitio verborgen und mit ihr in einer communicatio idiomatum liegt ja schon das Heil, wie denn auch der Christus exinanitus verborgen Gott ist [242].

3. Aus Phil 2 läßt sich nicht nur die exemplaritas des Tuns Christi, sondern auch die seines Erleidens, d. h. des Handelns Gottes ablesen: Durch die Erniedrigung führt er zur Erhöhung, durch den Widerspruch zum Heil. In diesem Sinne ist folgendes Stück des Scholions zu *8, 26* ebenfalls Auslegung von Phil 2, obwohl der Bezug auf diesen Text nicht wie in den bisher be-

---

[239] 56, 171, 14—19 (Die Begrifflichkeit des letzten Satzes lehnt sich an 1. Kor 7, 29—31 an).

[240] Hier ist vermutlich „caro" einzufügen.

[241] 1, 34, 4—7.

[242] Vgl. jene bekannte (z. B. von E. Vogelsang, Anfänge ..., 178 Anm. 1, zitierte) Stelle der Auslegung von 7, 18: „Sic enim fit communio Ideomatum, Quod idem homo est spiritualis et carnalis, Iustus et peccator, Bonus et malus. Sicut eadem persona Christi simul mortua et viva, simul passa et beata, simul operata et quieta etc. propter communionem Ideomatum, licet neutri naturarum alterius proprium conveniat, Sed contrarissime dissentiat, ut notum est". (56, 343, 18—23). Vgl. u. S. 153.

handelten Stücken schon durch den Wortlaut gegeben ist: „Necesse est enim opus Dei abscondi et non intelligi tunc, quando fit. Non autem absconditur aliter quam sub contraria specie nostri conceptus seu cogitationis ... Sic enim agit in opere suo proprio, quod est primum et exemplar omnium operum suorum, i. e. in Christo. Quem tunc, quando voluit glorificare et in regnum statuere, ... maxime contrarie fecit mori, confundi et ad inferos descendere. Ita et Sanctum Augustinum tanto profundius fecit et permisit contra votum matris suae errare, Ut daret ei supra votum suum, Ita cum omnibus sanctis facit."[243] Hier erscheint Christus als primus inter pares (vgl. Röm 8, 29)[244]. Zunächst wird das opus Dei grundsätzlich gekennzeichnet („Necesse est...") und am Geschick Christi darauf nicht etwa nur illustriert, sondern gerade in seiner Grundsätzlichkeit abgelesen („Sic *enim*..."): In ihm wirkte Gott sein opus proprium, das Urbild seines Tuns; in ihm schrieb er sich sozusagen das Gesetz seines Handelns vor. Das Urbild legt sich in einem beliebigen[245] Beispiel aus („Ita et Sanctum Augustinum..."), um dann in allen möglichen anderen Abbildern zu erscheinen („Ita cum omnibus sanctis facit").

Die Christologie spricht sich hier überhaupt nicht im Wort, sondern nur im Bild aus. Doch: Was steht ein, wer bürgt für das richtige Verständnis des Bildes? Wie wird das Bild zum Wort?[246] Selbst wenn das Bild im Wort kommt — und das geschieht ja in Meditation und Predigthören —, bleibt das Wort nicht konstitutiv, sondern ist Vehikel, das zurückgelassen wird[247].

4. Dieselbe Frage stellt sich im Blick auf eine Stelle der Auslegung von *9, 3*, die sich eng — teilweise wörtlich[248] — an Tauler anschließt[249]: „Nam et Christus plus quam omnes sancti damnatus est et derelictus. Et non, Ut

[243] 56, 376, 31—377, 10. Vgl. das Scholion zu Hebr 2, 10 (57 III, 124 f.): „pulchre ostenditur modus, quo salvamur, scil. per Christum ut per ideam et exemplar, ad cuius imaginem conformantur omnes, qui salvantur" (124, 10 f.).

[244] Luther glossiert PRIMOGENITUS (8, 29): „Caput primitiae, exemplar, imago omnium secundum hominem, quia secundum Deum est unigenitus, non habens fratres" (56, 84, 1 f.).

[245] Die Vita Augustins ist für Luther freilich nur vom Urbild her beliebig, von den omnes sancti her gesehen aber Modellfall des „sacramentum internum" der contritio. Das zeigt Luthers Auslegung von Ps 76 (77): s. o. Abschnitt C, bes. Anm. 62.

[246] Einen Weg zur Lösung dieses Problems findet die Predigt über Ps 19, 12 vom Thomastag (21. Dez.) 1516 (1, 111—115). Ihr gelingt es, das „duplex opus Dei" (als „alienum" und „proprium" in Kreuz und Auferstehung Christi) mit dem „duplex officium Euangelii" und so soteriologisch-anthropologisch mit der „mortificatio" und „iustificatio" zusammenzubringen: s. bes. 1, 112, 24—113, 25. Aber auch hier noch ist „Christus" das Bild dessen, was soteriologisch mit uns geschieht (s. bes. 112, 37—113, 3). Zu „Gesetz und Evangelium" vgl. u. Kap. III B V.

[247] S. u. S. 78—114, bes. S. 99 f. und die Kapitel VIII und IX.

[248] Vgl. das „plus quam omnes sancti ... derelictus" (56, 392, 7) mit: „er was me verlossen ... wan ie heilig verlossen wart" (F. Vetter 371, 17 f.).

[249] F. Vetter 371, 13—26: „Nu hȏrent was die kunst Christi si. Die kunst was do er des tufels list uberwant mit dem bitterlichesten schentlichesten tode den ie mensche ie geleit,

aliqui imaginantur, facile fuit passus. Quod realiter et vere se in aeternam damnationem obtulit Deo patri pro nobis. Et humana eius natura Non aliter se habuit quam homo aeternaliter damnandus ad infernum. Propter quam Charitatem eius in Deum Deus statim eum suscitavit a morte et inferno Et sic momordit infernum. Quod oportet omnes sanctos eius imitari, alii minus alii magis." [250] Dieser Text kann deshalb besonderes Interesse beanspruchen, weil sich in ihm das Eigentümliche der Rechtfertigungslehre der Römerbriefvorlesung völlig adäquaten christologischen Ausdruck verschafft: Das Christusgeschehen ist selbst — urbildlich — Rechtfertigungsgeschehen. Wer wie Christus die „durissima resignatio ad infernum" erleidet und so die „superabundans gratiae infusio" erfährt [251], d. h. willig und gern die Verdammung auf sich nimmt, hat keine Verdammung mehr zu fürchten [252], wird aus Tod und Hölle von Gott wieder herausgeführt [253]. Was Christus erlitten hat, ist „pro nobis" geschehen, d. h. als Vorbild unserer Rechtfertigung, in der dieses nachgebildet wird („imitari"). — Wie Luther den Bezug Christi zu uns und umgekehrt sieht, führt er deutlicher als hier in dem Schema „sacramentum et exemplum" aus, dem wir nach diesem Abschnitt im ersten Teil des Zwischenkapitels nachgehen werden.

Die beiden folgenden Texte scheinen sich in das gewonnene Bild nicht zu fügen.

Das Ende des Scholions zu *8, 7* redet von der „beata superbia", die das uns vorgebildete Vertrauen Jesu angesichts von Leiden und Tod lehrt: „Hunc ergo timorem (sc. das Gericht, die letzten Schrecken) nullus evicit nisi solus Christus, Qui mortem et omnia mala temporalia et aeternam

---

und domit er uns alle erloste. Und do er fur alle menschen der verlossenste was, do was er sime vatter aller gevellichest, do er rief: ‚Got, Got, min Got, wie hast du mich verlossen!' wan er was me verlossen und bitterlicher wan ie heilig verlossen wart. Dis verlossen bekante er do er uf dem berge blůt switzte. Und doch in dem selben was er nach sinen obersten kreften ein besitzer des selben des er ietzunt gebruchet: der gotheit die er selber was. — Dis ist die kunst Christi. Dise kunst die gieng fur alle kunst, das sich der mensche von ussen und von innan hielte trostlos und verlosssen und ellende von allem enthalt, und stůnde in rechter gelicher gelossenheit als unser herre Ihesus Christus was verlossen. So wer in disem aller werlichest stůnde ellende und in trostloskeit, der were dem vatter aller gevellichest."

[250] 56, 392 7—13.

[251] 56, 391, 22 f. Das „vel" im Sinne von „oder auch" stellt die „infusio gratiae" und „resignatio" einander gleich. Luther hält sich hier an den scholastischen Grundsatz, daß die „expulsio peccati" und „infusio gratiae" zugleich erfolgen müssen. Vgl. als Luthers eigenen Kommentar das Scholion zu 4, 25 (56, 296, 23 f.), aus dem Zusammenhang des Scholions zu 9, 3: 391, 33 f. und weiter Taulers Formulierung: „also vil entwerdendes, also vil gewerdendes" (F. Vetter 314, 20 f.).

[252] „Neque enim est timendum, Quod damnentur, Quia volenter et amanter damnationem propter Deum subeunt. Damnantur potius, qui fugiunt damnari" (392, 4—6). Es folgt in unmittelbarem Anschluß der oben zitierte Text („Nam et Christus ...").

[253] Vgl. 56, 392, 11 f.: „Propter quam Charitatem eius in Deum Deus statim eum suscitavit a morte et inferno."

quoque mortem superavit. Ideoque Credentes in eum amplius non habent, quod timeant omnino, Sed beata superbia contemnentes rident et gaudent in malis iis omnibus, non perdendi et absorbendi, Sed victoriam Christi in illis factam etiam in semetipsis experturi et expectaturi ac visuri. Ideo dicunt: ‚Ubi est, mors, Victoria tua? Ubi est, mors, stimulus tuus?' Non ergo potestate et vi mors et mala superantur neque fuga et horrore evaduntur, Sed Infirmitate (i.e. impotentia), sustinendo scil. ea patienter et volenter. Sicut Christus suo exemplo nos docet et fiducialiter obviam eundo morti et passionibus."[254] Die Zuversicht Jesu soll unsere Zuversicht wecken. Wie dies geschehen kann und welche Funktion dabei dem Wort zukommt, wird das folgende Zwischenkapitel in größerem Zusammenhang klären.

Der am stärksten reformatorische Text der Vorlesung, in dem die Gedanken der Externität, der Gewißheit, des Trostes, des „fröhlichen Wechsels und Tausches" klar zum Ausdruck zu kommen scheinen[255], ist das zweite Scholion zu *2, 15* (ET INTER SE INVICEM COGITATIONIBUS ACCUSANTIBUS AUT ETIAM DEFENDENTIBUS): „... Unde ergo Accipiemus defendentes? Non Nisi a Christo et in Christo. Cor enim credentis in Christum, si reprehenderit eum et accusaverit eum contra eum testificans de malo opere, Mox avertit se et ad Christum convertit dicitque: Hic autem satisfecit, hic Iustus est, hic mea defensio, hic pro me mortuus est, hic suam iustitiam meam fecit et meum peccatum suum fecit. Quod si peccatum meum suum fecit, iam ego illud non habeo et sum liber. Si autem Iustitiam suam meam fecit, iam Iustus ego sum eadem Iustitia, qua ille. Peccatum autem meum illum non potest absorbere, Sed absorbetur in abysso iustitiae eius infinita (sic!), Cum sit ipse Deus benedictus in saecula. Ac sic ‚Deus maior est corde nostro'. Maior est defensor quam accusator, etiam in infinitum. Deus defensor, cor accusator. Quae proportio? Sic, Sic, etiam Sic! ‚Quis accusabit adversus electos Dei?' q. d. Nullus. Quare? Quia ‚Deus est, qui instificat. Quis est, qui condemnet?' Nullus. Quare? Quia ‚Christus Ihesus est' (qui etiam Deus est), ‚qui mortuus est, immo qui et resurrexit' etc. ‚Si ergo Deus pro nobis, quis contra nos?'"[256]

[254] 56, 366, 3—12.

[255] Vgl. außer dem folgenden Text noch die Randglosse zu 5, 14: „Imo Adae peccatum proprie est praevaricatio in persona sua, in filiis autem eius tantum peccatum et reatus eiusdem praevaricationis. Sicut iustitia sanctorum non est impletio legis — hoc enim solius Christi est —, sed est imputatio et communicatio eiusdem impletionis. Ideo dicit: ‚Qui est forma futuri' etc." (57 I, 53, 24—28) und die Randglosse zu 9, 33 (QUI CREDIT IN EUM NON CONFUNDETUR): „Quia Iustitia Christi est eius, qui credit in eum, Et peccatum credentis est Christi, in quem credit. Ideo non potest stare peccatum cum credente, sicut nec in Christo peccatum potest perseverare" (56, 97, 24—26).

[256] 56, 204, 8—29; das Zitat: ZZ 14—29. Vgl. H. Bornkamm (ARG, 1962, 19), der vor allem von diesem Text her E. Bizers Darstellung der Christologie der Römerbriefvorlesung (Fides, 25—27) kritisiert.

Auffällig ist, daß von dieser ganzen Vorbereitung nicht ein einziger Satz im Kollegdiktat erscheint. Ist das in ihr bewegt Niedergelegte Luther so unwichtig gewesen? Sieht man nach, wie Luther 8, 31 ff, von welchem Text her der Schluß des Scholions vor allem gestaltet ist, auslegt, so entdeckt man nur noch einen kurzen Verweis auf das Scholion zu 2, 15[257]. Daß die Frage der Zueignung der Heilsgewißheit für das Scholion zu 2, 15 *nicht* als gelöst vorausgesetzt werden kann und darf, zeigt die Auslegung von *8, 38*.

Hier macht Luther selbst sozusagen die Probe auf das im Scholion zu 2, 15 Gesagte: Das CERTUS SUM des Paulus sieht er in Widerspruch zu Eccles 9, 1: NESCIT HOMO, AN ODIO VEL AMORE DIGNUS SIT[258] — einer Stelle, in der die Lehre von der Konjekturalgewißheit verankert ist[259]. Luther löst den Widerspruch — ganz traditionell[260] — so: „Apostolus loquitur in persona sua et omnium electorum, quia de se certus erat per revelationem, quod esset ‚vas electionis', Act. 9. Et de electis et nos omnes certi sumus. Licet enim certum sit electos Dei salvari, Nullus tamen certus est se esse electum lege communi." [261] Dieser Randglosse entspricht das Scholion zum selben Text. Erstaunlicherweise ist gerade vom CERTUS SUM aus nun nicht — wie zu 2, 15 — vom Bestehen auf Christi Gerechtigkeit und — wie zu 8, 7 — von der „beata superbia" die Rede, sondern wiederum nur von der heilsamen humilitas und dem tröstlichen Zunichtewerden. Indem nämlich der Mensch erkennt, „nullo modo in se operante, sed solum extra se, scil. in Deo eligente salutem suam consistere[262], penitus iugulatur et in nihilum redigitur" [263].

Der Glaube hält sich nicht an ein assertorisches Heilswort, sondern nimmt die tentatio in paradoxer Identifizierung als „signum amantis dei" [264] und getröstet sich der Liebe Gottes kraft ihres Gegenteils:

---

[257] 56, 85, 16.

[258] 56, 86, 19 f. (Randglosse zu 8, 38).

[259] Vgl. z. B. Lyra zSt (III, 351 D. E): Erst in der Zukunft „manifeste videbitur quos (sc. Deus) diligit et quos odit. Et quamquam *homo non possit scire certitudinaliter de seipso* / et multominus de alio via humana / utrum sit dilectus a deo an non, *potest tamen habere aliquam coniecturam* utpote si non sit peccati mortalis sibi conscius et ad implendum dei mandata sit voluntarius. Potest etiam scire certitudinaliter revelatione divina: sicut revelatum est aliquibus sanctis ex speciali gratia ad eorum consolationem" (Hv). Vgl. weiter die diesbezüglichen Hinweise J. Fickers auf Gerson, Biel und Staupitz in 57 III, 216.

[260] Vgl. Lyra (s. Anm. 259) mit dem folgenden Luthertext.

[261] 56, 86, 20—24. Dagegen legt die Glossa interlinearis geradezu reformatorisch aus: „CERTUS SUM ENIM ex promissione eius dicentis: non te deseram/neque derelinquam". Man vergleiche die Stellungnahme zu Eccles 9, 1 in der Hebräerbriefvorlesung (Scholion zu 9, 24: 57 III, 216, 2—6): s. u. Kap. V C. Der auffallende Unterschied weist auf den wohl entscheidenden Einschnitt in der Geschichte der Theologie Luthers. — Im zweiten Teil der Arbeit werden wir uns damit genauer zu beschäftigen haben.

[262] 57 I, 199, 1 f. (= 56, 386, 26 f.: hier im Scholion zu 8, 28).

[263] 57 I, 198, 23.

[264] Vgl. u. Anm. 266.

"Igitur licet istis non sint directe dulcia verba haec, tamen quasi per antiperistasim i. e. contrarii circumstantiam seu, ut theologice dicam, in abscondito sunt consolatoria, sic scil., quod nulla sunt potentiora verba ad terrendum et humiliandum et superbiam destruendum. Impossibile autem est territos et patientes ad verbum Dei Deo displicere et reprobos esse, quia impossibile est Deum mentiri, qui dicit Isaie ultimo: 'Super quem requiescet spiritus meus nisi super humilem et quietum et trementem sermones meos?' His etiam Christus dicit: 'Nolite timere, pusillus grex; placuit enim patri vestro dare vobis regnum.' Quod utique non dixisset, nisi eos contraria cogitare, scil. pavorem et reprobationem sui, vidisset. Et Isaie 40. dicit: 'Pusillanimes, confortamini; ecce Deus vester.' Et ubique in Scripturis paventes huiusmodi ad verbum Dei confortantur et commendantur. Quare qui nimium timet se non esse electum, gaudeat se timere et gratias agat, quia verbum Dei fecit in eo opus suum id est terrorem et pavorem Dei; ac *sic* de praescientia terrentis Dei se vertat ad veritatem promittentis Dei, et salvus erit"[265].

Dieser Text liegt in einem merkwürdigen Zwielicht. Einerseits werden Schriftworte angeführt, die nach Luthers späterem Verständnis „promissiones" sind, d. h. Evangelium im eigentlichen Sinn. Andererseits soll der Geängstete sich nicht ihrer, sondern seiner Angst freuen („gaudeat ..."), denn eben in ihr hat er das beste Zeichen, das Unterpfand, der Gnade Gottes[266]. In diesem Gedanken, der von dem — wohl von Gerson[267] übernommenen — Begriff der „antiperistasis" (= „mutual replacement"[268]) eindrücklich vertreten wird, spricht sich die theologia crucis in voller Schärfe aus: *Das Nichts ist Platzhalter des Trostes.*

Die beiden Seiten, die sich auf den ersten Blick zu widersprechen scheinen, liegen für Luther unauflöslich ineinander; es ist die promissio Dei selbst, die besagt, daß das Nichts Platzhalter des Heils ist: „Deus mentiri non potest, qui dixit: ‚Sacrificium Deo spiritus contribulatus' i.e. desperatus, ‚cor contritum et humiliatum, Deus, non despicies'."[269] (Ps 50 [51],

---

[265] 57, I, 199, 6—21 (= 56, 387, 2—26. Die 56, 388 genannten drei Stufen der Erwählung dürften den drei „gradus fidei" entsprechen, die wir aus der Predigt über Joh. 4 (1, 87 f.) kennen [s. o. Abschnitt E 1]. Wenn im ersten Text die höchste Stufe der „electio" die „resignatio" darstellt, so weist das in dieselbe Richtung wie die Aussage im zweiten Text, daß in 1. Kor 13, 7 die „fides perfecta" („absoluta" d. h. „ultra verba") beschrieben ist); Hv.

[266] „Qui autem timent et pavent ad illa (sc. verba), optimum et felix signum habent" (zu 8, 28: 56, 387, 6 f.; ähnlich nochmals ZZ 17 f.). Vgl. 56, 423, 23—33 (zu Röm 10, 14). — Aus der Psalmenvorlesung vgl. 3, 340, 13 f.: „Quia omnes, quos deus amat, castigat. Ideo omnis tentatio est signum amantis dei. Ideo maxime spem operatur Ro. 5" (zu Ps 59 (60), 10).

[267] Vgl. G. Metzger, Gelebter Glaube, 143 f., bes. Anm. 36 f. Metzger versucht, Luther von Gerson abzuheben (144).

[268] Luther gebraucht hier einen mit der aristotelischen Physik tradierten Begriff. Aristoteles hatte ihn zur Erklärung der Bewegung diskutiert, aber abgelehnt (VIII 267a; I. Bekker III, 142 f.). W. D. Ross (Aristotle's Physics. A revised text with introduction and commentary, 1955) faßt ihn (727) als „mutual replacement". Als theologischer Begriff dürfte er über Gerson zu Luther gelangt sein (s. Anm. 267).

[269] 56, 387, 22—24 (Vorbereitung des Diktattextes; vgl. o. Anm. 265. Vgl. Biel, Lekt. 17 C (I, 142): „offerimus ... Unde in" (Es folgt Ps 50, 19).

19). Die Wirklichkeit der promissio Dei[270] wird konkret nur als Leiden erfahren[271]. Indem man sich des Leidens freut, nimmt man Gott beim Wort und erlangt so — „per antiperistasim" — das Heil: „ac sic de praescientia terrentis Dei se vertat ad veritatem promittentis Dei, et salvus erit." Mit SALVUS ERIT nimmt Luther Mk 16, 16[272] auf. Weshalb dieses Wort hier von Ps 50 [51], 19 ausgelegt werden kann und was solche Auslegung für das Wortverständnis des frühen Luther bedeutet, wird sich ganz erst im zweiten Teil dieses Kapitels zeigen, der das Verhältnis von promissio und humilitas in weitergreifendem Zusammenhang darstellt.

Zuvor aber versuchen wir, die Sache dieses Abschnitts („Wort und Christus") in größerem Rahmen auf ihren konkreten „Sitz im Leben" hin zu befragen. Dieser liegt in einer bestimmten Gestalt der „sakramentalen Textmeditation" und des Meßverständnisses. Mit ihrer Darstellung markieren wir den Schnittpunkt der verschiedenen Perspektiven, in denen wir bisher auf Luthers Wortverständnis blickten. Das Folgende steht deshalb in der Mitte des ersten Teils unserer Untersuchung als „Zwischenkapitel".

---

[270] Luther führt eine Gottesrede ein („... qui dicit"). Statt „Deo" ist in dem Zitat sinngemäß also „mihi" und statt „despicies" „despiciam" zu verstehen.

[271] Vgl. ebd. Z. 24: „Quod autem sit ‚contribulatus', ipse sentit."

[272] Daß konkret Mk 16, 16 und nicht etwa Röm 10, 13 gemeint ist, wird vom Gebrauch von Mk 16, 16 in den Dictata (dazu u. Abschnitt I 1) her deutlich.

ZWISCHENKAPITEL

Sakramentale Textmeditation und Verständnis der Messe

1. Die sakramentale Textmeditation[273]

In der Auslegung von Röm 6, 3 f gebraucht Luther das Begriffspaar „sacramentum — exemplum". Wir treffen hier auf ein einprägsames Schema, eine knappe Formel, die in ihren beiden Begriffen von 1509 bis 1543[274] gleich bleibt, ihrem Inhalt und ihrer Funktion nach sich aber im reformatorischen Umbruch wandelt. (Völlig übersehen ist die Geschichte des Schemas z. B. bei E. Iserloh[275].) Auch hier gilt es also, sich von einem formalen Kontinuum nicht den Blick für sachliche Verschiebungen verstellen zu lassen. Von einem formalen Kontinuum läßt sich zudem auch nur deshalb reden, weil Luther die den sachlichen Bruch markierende begriffliche Verschiebung, auf die gleich hinzuweisen ist, nicht streng durchhält, wozu ihn aber keine sachliche Notwendigkeit zwingt.

Der die Wartburgpostille eröffnende „kleyn unterricht, was man ynn den Euangelijs suchen und gewartten soll" (1522) rückt an die Stelle des „sacramentum" das „donum" (Christus „alß eyn gabe und geschenck"): „Das hewbtstuck und grund des Euangelij ist, das du Christum tzuuor, ehe du yhn tzum exempel fassist, auffnehmist unnd erkennist alß eyn gabe und geschenck, das dyr von gott geben und deyn eygen sey, alßo das, wenn du yhm tzusihest odder hŏrist, das er ettwas thutt odder leydet, das du nit tzweyffellst, er selb Christus mit solchem thun und leyden sey deyn, darauff du dich nit weniger mūgist vorlassen, denn alß hettistu es than, ia alß werist du der selbige Christus ...., dauon wirt das hertz unnd gewissen fro."[276] Dies stellt Luther fest, damit „du nit auß Christo eynen Mosen

[273] Wir wählen diese Überschrift als Bezeichnung des darzustellenden Sachverhalts nach Luthers eigenen Formulierungen in der Weihnachtspredigt von 1519 (9, 439—442): 9, 440, 10 f.; 442, 23—25; 442, 31—33. — Das Pendant zum Folgenden bildet im zweiten Teil der Arbeit Kap. VIII („Promissio und meditatio"), das deshalb durchgehend zu vergleichen ist.

[274] Tischrede Nr. 5526 (Tr 5, 216). Vgl. u. Anm. 284.

[275] „Sacramentum et exemplum — Ein augustinisches Thema lutherischer Theologie", Reformata Reformanda I (Festgabe für H. Jedin), 1965, 247—264 (= „Luthers Stellung in der theologischen Tradition", Wandlungen des Lutherbildes, 1966 (15—47), 34—46, und wiederum: „Luther und die Mystik", 1967 (60—83), 75—83). Vgl. u. Anm. 284.

[276] 10 I, 1, 11, 12—18.22. Christus als „Gabe": 11, 14; 12, 7 f.; 12, 17; 12, 20.

machist, alß thu er nit mehr denn lere und gebe exempel wie die andern heyligen thun, alß sey das Euangelium eyn lere oder gesetz buch“ [277].

Christus als Gabe schafft den Glauben, Christus als Exempel bildet die Werke der Liebe vor: „Christus als eyn gabe nehret deynen glawben und macht dich tzum Christen. Aber Christus als eyn exempel ubet deyne werck, die machen dich nit Christen, ßondern sie gehen von dyr Christen schon zuuor gemacht. Wie ferne nu gabe und exempel sich scheyden, ßo fern scheyden sich auch glawbe und werck,der glawb hatt nichts eygens, ßondern nur Christus werck und leben, Die werck haben etwas eygen von dyr, sollen aber auch nicht deyn eygen, ßondern des nehisten seyn.“ [278]

Von hier aus gesehen erscheint „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ in seinen beiden Teilen als die reformatorische Neufassung dessen, was der frühe Luther unter dem Begriffspaar „sacramentum et exemplum“ verstand.

Schließlich zeigt der „kleyn unterricht ...“ deutlich, daß zum „sacramentum“ im neuen Sinn als „donum“ konstitutiv die promissio gehört als die konkrete Weise, in der Christus sich mir schenkt. Es ist „die predigt odder das Euangelium, durch wilchs er tzu dyr kommet odder du tzu yhm bracht wirdist [279]. ... Darumb sihestu, Euangelium ist eygentlich nit eyn buch der gesetz und gepott, das von uns foddere unßer thun, ßondern eyn buch der gotlichen vorheyssungen, darynn er uns vorheysset, anbeutt und gibt alle seyne gutter und wolthat yn Cristo“ [280].

Damit ist nun der Punkt markiert, an dem sich die folgende Untersuchung der Frühtexte sachkritisch ausrichtet.

1. *Randbemerkungen zu Augustins De trinitate IV (1509)*

Den schwierigen und recht weitläufigen Gedankengang Augustins in De trinitate IV 3, 5 f versucht Luther kurz so zusammenzufassen:

"Crucifixio Christi Est	sacramentum	quia significat sic crucem poenitentiae in qua moritur anima peccato
	Exemplum	quia hortatur pro veritate corpus morti offerre vel cruci" [281].

Diese Aufstellung ist in Gedankengang und Begrifflichkeit so unmittelbar dem augustinischen Text entwachsen, daß sie sich von ihm in keiner Weise abheben läßt. Wir dürfen sie also zunächst im Sinne Augustins auslegen.

---

[277] 10 I, 1, 10, 20—11, 1.

[278] 10 I, 1, 12, 17—13, 2.

[279] 10 I, 1, 13, 21 f.

[280] 10 I, 1, 13, 3—6. Vgl. als Parallelen die o. angeführten und Anm. 226 und 227 nachgewiesenen Stellen aus der Vorrede zum Septembertestament und aus dem Freiheitstraktat.

[281] 9, 18, 19—23.

Dieser gebraucht uW *nur*[282] (Deshalb läßt sich von einem „augustinischen *Schema*“ in Luthers Theologie *nicht* reden![283]) in De trinitate IV die beiden Begriffe „sacramentum“ und „exemplum“ in der scharfen definitorischen Zuordnung, die Luther so beeindruckte, daß er sie nie wieder vergaß und sich häufig auf sie sogar unter ausdrücklicher Angabe der Fundstelle und des Kontextes bezog[284]. Wohl aber begegnen sie getrennt.

„Sacramentum“ ist terminus technicus der Schriftauslegung und geradezu austauschbar mit „mysterium“ und „figura“[285]. Die in der Wüste am Pfahl erhöhte Schlange z. B. meint als „sacramentum“, d. h. in ihrem Sinn, in ihrer Bedeutung, den Christus am Kreuz und mit diesem zusammen zugleich —

[282] Die in 39 I, 463, 8 f. (zum 15. Argument der 2. Antinomerdisputation) angemerkte weitere Augustinstelle (De consensu evangelistarum I c. 53 und 54: MPL 34, 1069 f.) kann als Parallele zu De trinitate IV nicht in Betracht kommen: Es begegnen zwar beide Begriffe in einem einzigen Abschnitt, sind aber einander nicht zugeordnet.

[283] Gegen Iserloh: s. o. Anm. 275 und u. Anm. 284. Iserloh redet durchgehend von einem „augustinischen *Schema*“ bzw. „augustinischen *Thema*“.

[284] 56, 321, 23—322, 9 (zu Röm 6, 3); 57 III, 223, 10—14 (zu Hebr 10, 19); 1, 309, 18—21 (Asterisci); 2, 501 34—37 (Galaterkommentar zu 2, 19); 39 I, 463, 8 f. (2. Antinomerdisputation) und vor allem die Thesen 51 f. der 5. Antinomerdisputation: „Non nostra, multo minus ipsorum, sed Augustini est haec pulcherrima cogitatio“ (39 I, 356, 37 f.). „Qua dicit, Christum suo simplo concinere nostro duplo et facere perfectum numerum (357, 1 f.).“ Daß sich Luther seiner faktisch geübten Sachkritik am augustinischen Gedankengang nicht bewußt war, zeigt die höchst aufschlußreiche späte Tischrede (TR 5, 216, 26—31, Nr. 5526), die sich gegen Augustin auf Augustin beruft. Wir führen sie hier als Gegenposition zum frühen Verständnis an; sachlich stimmt sie ganz mit dem „Kleinen Unterricht ...“ (s. o.) überein: „sic distinguit Augustinus passionem Christi: Dicit esse duplicem, sacramentum et exemplum. Item nostram vocat simplam passionem, quam tantum exempli passio in nos convenit; Christi vero passionem vocat duplam, quia est sacramentum redemptionis et exemplum. Exemplo Christi nos conformes fieri oportet, sed sacramentum redemptionis esse non possumus; do sein wir zu gering dozu“.

Daß Luther an Augustin nicht einfach nur anknüpft, sondern ihm in seiner reformatorischen Zeit sachlich auch widerspricht, hat Iserloh verkannt und so ein ausgesprochen falsches — weil ungeschichtliches — Bild der Funktion des Begriffspaars in der Theologie Luthers gezeichnet. Für ihn „hat Luther das Augustinische Thema ‚sacramentum — exemplum‘ eindrucksvoll durchgehalten“ (Reformata reformanda I, 264 = Luthers Stellung in der theologischen Tradition ..., 46). Zu diesem Ergebnis kann Iserloh aber nur dadurch kommen, daß er z. B. die eben zitierte Tischrede, die ja gegen seine These spricht, mit der Auskunft beiseite schiebt: „Wir dürfen aber annehmen, daß der mit der theologischen Tradition nicht mehr vertraute protestantische Nachschreiber die recht schwierigen Gedankengänge nicht zuverlässig und vollständig aufgenommen hat“ (Reformata Reformanda I, 264. In „Luther und die Mystik“ erscheint dieser die Sicht Iserlohs besonders störende Text nicht mehr). Dabei ist gerade in dieser Tischrede die eigentliche Pointe der Auffassung Luthers ausgezeichnet formuliert, was sich vom gesamten späteren Material her leicht erweisen läßt.

[285] Vgl. G. Ebeling, Evangelienauslegung, 120 f., besonders den 120, Anm. 49, zitierten Text. Was Ebeling (121) allerdings von der im signum präsenten res sagt, muß mit U. Duchrow, Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustin, 157 (s. dort besonders Anm. 47), korrigiert werden. Als Beispiel dieses Gebrauchs von „sacramentum“ bei Luther vgl. die Genesisscholien 1519—1521: „magno *Sacramento* monuit nos uxor Loth, Ut qui semel viam domini ingressi sumus, ne ad elementa rursus relabamur“ (9, 359, 34 f.).

ebenfalls als „sacramentum" — jeden seiner Sünde absterbenden Christen[286]. Es ist also dieselbe Klammer der Auslegung, die das Alte Testament und Christus, Christus und uns sowie uns und das Alte Testament zusammenzwingt[287], wenn sich in den zu vergleichenden Dingen und Vorgängen auch nur die Spur eines gemeinsamen Dritten, also eine gewisse verbindende Ähnlichkeit entdecken läßt[288]. Der Begriff „sacramentum" besagt also zunächst nichts anderes als „Sinnbezug", „Bedeutung"[289]: das, was eine vor Augen liegende Gegebenheit an sich vorbei und über sich hinaus erkennen läßt[290], zeigt, bedeutet. Daß „sacramentum" „Bedeutung" meint, ergibt sich ganz unmißverständlich daraus, daß ihm — sowohl bei Augustin wie in der Randbemerkung Luthers — als Verb „significare" zugeordnet ist.

Der Begriff „sacramentum" belegt sozusagen den Weg vom Zeichen zur Sache, schließt beides zusammen. Und *so* bewirkt das Zeichen auch, was es bedeutet. *So* besteht kein Gegensatz zwischen „facere" und „significare" —

---

[286] „Non enim et vetus homo noster simul crucifigeretur, sicut idem apostolus alibi dicit, nisi in illa morte Domini peccati nostri figura penderet, ut evacuaretur corpus peccati, ut ultra non serviamus peccato (Röm VI, 6). In cujus peccati et mortis figura, etiam Moyses in eremo super lignum exaltavit serpentem (Num XXI, 9). Persuasione quippe serpentis homo in damnationem mortis cecidit. Itaque serpens ad significationem ipsius mortis, convenienter in ligno exaltatus est: in illa enim figura mors Domini pendebat in ligno. Quis autem abhorreret, si diceretur, Maledictus serpens qui pendet in ligno? Et tamen mortem carnis Domini praefigurans serpens pendebat in ligno, cui sacramento ipse Dominus attestatus est dicens" (Es folgt Joh 3, 14): Augustin, Auslegung des Galaterbriefs (zu 3, 13); MPL 35, 2120. — Vgl. hierzu Luther: 57 III, 75, 9—16 (Glosse zu Hebr. 12, 3).

[287] Für Luther vgl. hierzu aus dem Scholion zu Hebr 10, 19: „Et via illa seu introitus vetusti sacerdotis vetus erat et mortua, *significans* viam hanc et introitum Christi novum et vivum. Et sic implevit figuram et sustulit umbram. Verum tota haec simul veritatis plenitudo et figura (pulchre enim simul utrumque implicat et eisdem verbis tractat) *ulterius significat et est sacramentum* imitandi Christum, scilicet caro eius, quam assumpsit, carnis nostrae significat infirmitates, quas peccato assumpsimus, quibus fit, ut ambulemus viam veterem et mortuam id est concupiscentias carnis sequendo" (57 III, 222, 21—28; Hv). Keineswegs zufällig läuft im folgenden die Auslegung auf De trinitate IV 3 zu (223, 10—14). Eigens thematisiert ist das Scholion zu Hebr 10, 19 u. Kap. V, Anm. 123.

[288] Vgl. aus dem 9. Abschnitt des 98. Briefes [CSEL 34, 2, 531, 3—5 (= MPL 33, 363 f.)]: „si enim sacramenta quandam similitudinem rerum earum, quarum sacramenta sunt, non haberent, omnino sacramenta non essent".

[289] Man beachte die Parallelität von „significatio" und „sacramentum" in dem Anm. 286 angeführten Text.

[290] Vgl. De doctr. christ. II, 1, 1: „Signum est enim res (sc. eine vor Augen liegende Gegebenheit) praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem uenire" [CChr XXXII 32 (= MPL 34, 35); vom Lombarden zitiert als IV/d 1/c 3 (Bonaventura IV, 8)] und Sermo 272: „dicuntur Sacramenta, quia in eis aliud videtur, aliud intelligitur" (MPL 38, 1247). — *Von Augustins Bestimmung des Zeichens her charakterisiert das „aliud videtur, aliud intelligitur" nicht nur das institutionelle Sakrament* (auf das sich die zuletzt angeführte Stelle bezieht — wie auch der Anm. 288 zitierte Text), *sondern auch das Verständnis von „sacramentum" beim Gebrauch in der Schriftauslegung.*

weder bei Augustin noch beim frühen Luther[291]. Kraft der im Absterben liegenden Ähnlichkeit beider Vorgänge ist die Kreuzigung Christi als signum der Weg zu unserer Buße, der res. Insofern gilt, „Ut Mors Christi faciat animam mori peccato" — wie Luther bei einem neuen Versuch, Christi und unser Geschick nach dem Verhältnis 1:2 zusammenzureimen, formuliert[292]. Das sacramentum als innerer Sinnbezug spricht ein Verhältnis an, das schon vorgängig gesetzt sein muß, schließt also dieselbe Voraussetzung wie die Tropologie ein[293], deren einer Aspekt es ja ist.

Zum sacramentum als der Innenseite der Tropologie tritt das exemplum als ihre Außenseite; bezieht sich das eine auf den homo interior, so das andere auf den homo exterior[294]. Daß hier dem exemplum als Funktion die hortatio zugewiesen ist, schließt ein signifikatives Moment in ihm nicht aus, wie denn die signifikative Funktion des sacramentum durchaus auch in der Wirkung als hortatio liegen kann.

2. *Die erste Psalmenvorlesung*

Ausdrücklich begegnet das Begriffspaar hier nicht[295]; die sachlichen Bezüge aber, die im Sinne der besprochenen Randbemerkung gesetzt sind, treten

[291] Deshalb lehnt E. Iserloh, Reformata Reformanda, 250 f., zu Unrecht E. Bizers Interpretation (Die Entdeckung des Sakraments durch Luther, EvTh 17, 1957 (64—90), 66) ab. — Weiteres zum Ineinander von „significare" und „facere" s. u. S. 89 f., vor allem aber Kap. VIII und IX. Für die „wirkungsgeschichtliche Urbildchristologie" ist dieses Ineinander konstitutiv.

[292] Im sachlichen Anschluß an Augustins Satz: „Una ergo mors nostri Salvatoris duabus mortibus nostris saluti fuit" (MPL 42, 892) notiert Luther (9, 18, 25—30): „Potest illud simplum alio etiam modo ad duplum comparari.

Ut Mors Christi redimat animam a morte, sic per mortem suam mortem momordit
faciat animam mori peccato, ut sic simus crucifixi mundo et mundus nobis."

M. Elze, der in seinem Aufsatz „Das Verständnis der Passion Jesu im ausgehenden Mittelalter und bei Luther" (Geist und Geschichte, Festg. für H. Rückert, AKG 38, 1966, 127—151) die beiden Randbemerkungen sorgfältig untersucht (148—150), spielt die zweite gegen die erste aus, d. h. das effektive gegen das signifikative Moment: „Christi Sterben ‚bezeichnet' weder ein entsprechendes menschliches Verhalten, noch gibt es dafür ein ‚Beispiel', sondern es übt selbst eine Wirkung auf den Menschen und an dem Menschen aus ... Es ist nun aber dieses Verständnis, das sich bei Luther überall dort wieder einstellt, wo er sich später des augustinischen Begriffspaares sacramentum-exemplum erinnert, und das er ihm dann jeweils unterlegt" (150). Doch schon für Augustin liegen das signifikative und effektive Moment ineinander (MPL 42, 891): „Huic ergo duplae morti nostrae Salvator noster impendit simplam suam: et ad *faciendam* utramque resuscitationem nostram, in sacramento et exemplo praeposuit unam suam ... Interioris enim hominis nostri sacramento data est illa vox, pertinens ad mortem animae nostrae *significandam*" (Hv) — ebenso für Luther, was im folgenden noch deutlicher gezeigt werden kann (vgl. besonders die Vorstellung des causa- und motus-Verständnisses der Predigt De assumptione B.M.V. u. S. 89 f.).

[293] S. o. S. 68 f.

[294] Vgl. 9, 18, 18 und den Augustintext.

[295] An zwei Stellen (zu Ps 67 (68), 5: 3, 392, 35—393, 5 und zu Ps 68 (69), 2: 3, 418, 20—29) bezieht sich Luther auf De trinitate IV 3 — ohne dabei aber die Stichworte

häufig hervor. Indem wir ihnen nachgehen, gewinnen wir ein konkreteres Bild dessen, was der frühe Luther unter „sacramentum" und „exemplum" verstand.

Oft ist beides undifferenziert in der Tropologie eingeschlossen: „Tropologicam confusionem nos docet literalis confusio et erubescentia Christi. Quia sicut mortuus est, ut moriamur moraliter: ita etiam confusus est, ut confundamur moraliter. Est autem moralis confusio, ut sibipsi quilibet displiceat et non innitatur sensui et prudentiae aut bonitati suae, sicut Haeretici et praesumptuosi." [296]

Die Geschichte Jesu („literalis confusio Christi") ist Lehre („docet"). So zeigt und zielt sie auf unsere Geschichte; sein Tod bedeutet und wirkt unsere Buße. Von seinem Tod zu unserer Buße zu gelangen, heißt aber, von einer Ebene auf eine andere zu springen. Luther ist sich dieser Übertragung, dieses Bruches in der Modalität der Gleichgestaltung durchaus bewußt und markiert sie durch ein „similiter": „iudicium est in cruce Christi nobis ostensum. Quia sicut ipse mortuus est et abiectio plebis factus: ita oportet nos simile iudicium cum eo portare, crucifigi et mori spiritualiter, ut apostolus Ro. 6 et 8 (sc. V.10) exponit" [297]. Christi Tun und Leiden bringt nur darin Frucht, daß es „spiritualiter" nachvollzogen, *so* aber wiederholt wird. Wenn Luther es später nachdrücklich ablehnt, Christus in dem gleich werden zu wollen, worin er ein für allemal uns das Heil ist — „sacramentum redemptionis esse non possumus; do sein wir zu gering dozu" [298] —, so wendet er sich der Sache nach kritisch gegen sein früheres Verständnis. Für dieses ist in der ersten Psalmenvorlesung vor allem die *Auslegung von Ps 68 (69)* aufschlußreich.

Hier wird Röm 15, 3 f primär soteriologisch und nicht — wie dann im zweiten Teil des Freiheitstraktats [299] — nur ethisch verstanden, d. h.: sacramentum und exemplum (im späteren Sinn) liegen ununterschieden ineinander: „apte verbum Apostoli Ro. 15. quasi totum psalmum tropologice ex-

---

„sacramentum" und „exemplum" aufzunehmen: „Breviter itaque Occasus domini simplus (secundum Augustinum) concinit nostro occasui duplo: Et ipse uno simplo victo et ascenso nostrum simul vicit duplum. Occasus enim noster in peccatum et mortem est utrunque. Christi autem in mortem tantum et non in peccatum" (3, 392, 35—38). „Notandum autem, quia Christus semper suo simplo nobis duplo nostro respondet, secundum s. Augustini li. 4. tri. 3. Ut quia spiritualiter non fuit in miseria, sed tantum literaliter" (3, 418, 20—22).

[296] 3, 445, 35—446, 1 (zu Ps 69 (70), 5).

[297] 3, 463, 17—20 (zu Ps 71 (72), 4).

[298] Tischrede Nr. 5526 (TR 5, 216); vgl. o. Anm. 284.

[299] §§ 26 ff. (7, 34 ff.), bzw. 7, 64, 13 ff. Hier wird zwar nicht ausdrücklich Röm 15, wohl aber Phil 2 aufgenommen. Den Zusammenhang beider Stellen beachtet Luther schon in der Römerbriefvorlesung: 56, 519, 10—14. 25 f. (Scholion zu 15, 3; vgl. die Glosse: 56, 136, 12 f.) und 56, 514, 18—20 (Scholion zu 15, 1). Auch für das Verständnis dieser Stellen kann man die Unterscheidung von Glaube und Liebe, Soteriologie und Ethik, die 1520 grundlegend ist, noch nicht voraussetzen.

ponit. Arguit enim a litera ad tropologiam sic: ‚Christus non sibi placuit, sed ceciderunt etc.' Ita nos non debemus nobis placere, sed displicere. Et super nos cadere debent improperia dei, quae nos et alii fecerunt in deum. Et sic nos debent humiliare, ut sic tam nostra quam illorum infirmorum portemus infirmitates, sicut Christus portavit, corporaliter, nos moraliter seu affectualiter. Et quod ista consequentia a litera ad tropologiam bene valet, probat sic: ‚Quaecunque enim scripta sunt ad nostram doctrinam (id est tropologice), scripta sunt etc.'"[300]

In diesem Text bietet sich uns *die christologische Seite jenes oben von Ps 76 (77) her beschriebenen „sacramentum internum" der contritio*[301]. Das Christusgeschehen wird tropologisch verstanden, d. h. so wahrgenommen, daß wir dasselbe wie Christus tun und erleiden — nun allerdings „affectu et meditatione"[302]. Diese meditatio ist deshalb höchst wirksam[303], weil sie uns für die Barmherzigkeit Gottes bereit und empfänglich macht: „Cum igitur nostro tempore reales passiones et tribulationes non habeamus, summe necessarium est, ut saltem affectuales istas nobis inferamus, ut sic apti simus, quibus deus misereatur et quos salvet. Ac sic nostri ipsorum simus Tyranni, Tortores, Haeretici, excitantes tales affectus."[304]

Nicht die Gnadenzusage, sondern das affektive und effektive Absterben der Sünde stellt als signum gratiae[305] den Angelpunkt des Gottesverhältnisses dar. Damit bewegt sich Luther noch durchaus in dem Schema affectus-effectus, das für spätmittelalterliche Passionsfrömmigkeit bezeichnend ist[306]. Allerdings besteht für Luther die imitatio Christi weder in ober-

[300] 3, 440, 25—33. [301] S. o. S. 39—43.

[302] So heißt es in parallelem Gedankengang zum oben zitierten Text: „‚Christus non sibi placuit etc.', volens quod et nos tropologice idem faciamus, scilicet affectu et meditatione omnium peccata induere" (3, 432, 18—20). Es folgt wieder die Reflexion auf die Tropologie: „Quod autem hanc auctoritatem sic tropologice accipere debeamus, audi magnum verbum: ‚Quaecunque enim scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt', scilicet moralem. Ergo et ista de Christo ad literam dicta nobis sunt moralis doctrina" (ZZ 22—25). Vgl. die Randglosse zu Ps 59 (60), 1 (AD DOCENDUM): „Moraliter instruendum. Sensus enim moralis vocatur doctrina in Scriptura. Rom. 15 ‚quaecunque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt'. Et ideo tropologicus sensus est ultimatus et principaliter intentus in scriptura, unde ‚ego docens te utilia' (sc. Jes 48, 17)" (3, 335, 19—22).

[303] Vgl. 3, 431, 30—33: „Talem devotissimam et efficacissimam meditationem habuit Ezechias, quando ait: ‚Ego dixi: in dimidio dierum meorum vadam ad portas inferi', cum tamen nunquam intraverit."

[304] 3, 432, 26—30 (Der ganze Text ist von Luther besonders hervorgehoben).

[305] 3, 433, 2—4; u. (vgl. Anm. 308) zitiert. — Vgl. o. Anm. 266.

[306] Aufgewiesen hat dieses Schema M. Elze (Das Verständnis der Passion Jesu im ausgehenden Mittelalter und bei Luther, Teil I, a. a. O. 127—134). Vgl. weiter Altenstaig s. v. „sacrificium": „sive fiat actu interiori in spiritu / sive fiat actu exteriori: *affectu* ... et *effectu*" (Vocabularius Theologiae, 1517, Fol. 234v; Hv). — Luther selbst kann statt „sacramentum-exemplum" das Begriffspaar „affectus-exemplum" gebrauchen: „portare imaginem Christi est vivere affectu et exemplo Christi" (Hebräerbriefvorlesung, Scholion zu 9, 23; 57 III, 214, 21).

flächlicher — d. h.: nicht an den Grund der eigenen Existenz rührenden — compassio noch in äußerlicher Nachahmung der Taten Jesu, sondern darin, in der Tiefe dem urbildlichen Christusgeschehen gleichgestaltet zu werden, was Wandel der Existenz von Grund auf bedeutet. Diese besondere Ausprägung der imitatio-Frömmigkeit aber ist keine reformatorische Eigenart der Theologie Luthers, sondern stimmt sachlich mit jener Tradition überein, die aus den Tauler zugeschriebenen Versen spricht:

„Und wer dies Kind mit Freuden
Küssen, umfangen will,
Der muß vor mit ihm leiden
Groß Pein und Marter viel.

Darnach mit ihm auch sterben
Und geistlich auferstehn,
Ewigs Leb'n zu erwerben,
Wie an ihm ist geschehn.“ [307]

Eben dieses hier besungene geistliche Dromenon beschreibt Luther in der Auslegung von Ps 68 (69): „Igitur si quaeris signum gratiae Dei, et an ipse sit Christus in te: ecce non datur tibi signum, nisi signum Ionae prophetae. Si ergo triduo in inferno fueris: signum est, quod tecum Christus et tu cum Christo sis.“ [308] Jonas nämlich sprach (Jon 2, 3): „‚De ventre inferi clamavi ad te‘. Et omnes sancti ita affectu prius cum domino moriuntur et descendunt cum eo ad infernum. Et sic tandem cum eo resurgunt et ascendunt ad coelos et mittunt dona spiritus in alios. Haec autem omnia tropologice inquam. Nam moriuntur quo ad affectum et intentionem peccati. Et similiter quo ad affectum poenarum inferni descendunt in illum. Et sic omnes orationes psalmorum, quae in persona Christi in inferno constituti clamantur, clamantur etiam in persona sanctorum affectu et corde in infernum descendentium.“ [309] Kurz: „qui non cum Christo moritur, ad inferos descendit, nunquam etiam cum eo resurgit et ascendet.“ [310]

---

[307] Der Text dieser beiden Strophen ist im dargebotenen Wortlaut erst in einer Liedersammlung des beginnenden 17. Jahrhunderts faßbar (E. Becker OP, Untersuchungen zu dem Tauler zugeschriebenen Lied „Es kumpt ein Schiff geladen“; in: Johannes Tauler — Ein deutscher Mystiker, Gedenkschrift zum 600. Todestag, hg. v. E. Filthaut OP, 1961 (77—92), 79). Ob ein literarischer Zusammenhang mit Tauler besteht, kann hier offen gelassen werden. Die sachliche Gemeinsamkeit aber liegt auf der Hand. Vgl. aus der Luther bekannten Predigt über 2. Kor 3, 6 (s. o. Abschnitt D 1): „Wellent ir iemer zů dem nuwen kummen, so müssent ir das alte vor liden, und vörhtent uch in demütekeit“ (F. Vetter, 395, 26 f.); s. weiter Vetter, 70, 15—34; 71, 7 f.; 163, 9—12; 230, 24—30; 229, 5—27.

[308] 3, 433, 2—4.

[309] 3, 431, 39—432, 7.

[310] 3, 432, 8 f. — Vgl. aus den Luther bekannten (s. 9, 106) pseudoanselmischen Meditationen: „Tuae quoque vivificae morti servum tuum configura, faciens in me, ut moriar quidem peccato secundum carnem, vivam autem justitiae secundum spiritum“ (MPL 158, 759).

Das Christusgeschehen wird in tropologischer Brechung von einem existentiellen Dromenon wiederholt[311]. Höllen- und Himmelfahrt Christi erfährt der einzelne in eigener Person als Dialektik von Furcht und Hoffnung. In dieser Dialektik verdichtet sich die ganze Heilsgeschichte jeweils neu auf einen einzigen Punkt, das nunc aeternum. Denn in Buße und Demütigung wird nicht nur der Tod Jesu, sondern — nach alter Mönchstradition[312] — jeden Augenblick zugleich auch das letzte Gericht wahrgenommen[313]. In solcher Tiefe hält sich die imitatio-Frömmigkeit des frühen Luther an jenen Röm 15, 4 entnommenen traditionellen Grundsatz: „omnis Christi actio est nostra instructio", der dem Wortlaut nach freilich erst in der Römerbriefvorlesung begegnet[314].

---

[311] Wir beziehen uns damit und im folgenden auf 3, 433, 24—434, 1: „Conclude igitur. Quandocunque non es sic affectus, sicut iam in inferno ardens et damnatus, vel ut iam moriens, non poteris digne tales orationes dicere, nec praesumas quod perfectus sis. Quia quanto expressius et intensius hunc affectum induere potes, tanto magis proficis, et quanto frigidius, tanto magis deficis. Quare hinc optimam habes occasionem humiliandi. Quia quando non es in inferno vel morte, confidenter potes timere iram dei et nondum sperare eius misericordiam. Necdum enim dignus et aptus es, ut misereatur tui. *Sic in vitis patrum dicitur, quod nullum diem aliquis potest explere, nisi eum novissimum reputet.* Ita nos addemus: Nec ullam horam vel momentum digne explebit, nisi affectuose eam velut novissimam aestimet. Talis enim humiliabitur et timebit. Et ita Deus ei gratiam suam dabit et requiescet super eum spiritus eius... Hoc est autem non tantum in affectu timoris agendum, sed etiam in affectu spei et amoris: ut sicut nullus digne orare potest orationes afflictorias, nisi, ut supra dixi, in mortem et infernum eat, ita econtra nec digne potest laudes laetabundus dicere, nisi affectu spei ascendat in coelum ac, quam intensius potest, sese in medio angelorum et sanctorum iam de facto esse reputet." — Vgl.: „in una eademque persona Christi fit descensus meditativus a divinitate ad humanitatem: et ascensus ab humanitate in divinitatem, sicut Angeli in Scala Iacob ascendunt. Genes. 28": 3, 181, 36—182, 1 im Zusammenhang von 3, 181 28—182, 6 (Auslegung von Ps 32 (33), 2: CONFITEMINI DOMINO IN CYTHARA IN PSALTERIO) und weiter 3, 319, 28—320, 13 (zu Ps 56 (57), 9) sowie 3, 611, 29—32; 614, 1—615, 25 (zu Ps 80 (81), 3). Zu 3, 181, 36—182, 1 vgl. die Glossa ordinaria zu Ps 49 (50), 23 (III, 157 A): „Et haec est via ad deum: scala iacob qua angeli i. e. fideles ascendunt ad laudem divinitatis: et descendunt ad laudem humanitatis."

[312] Luther weist Z. 31 (in Anm. 311 kursiv) selbst auf die Vitae Patrum hin. — Vgl. aus der Vita Sancti Pachomii: „Ante omnia prae oculis habeamus ultimum diem, et momentis singulis aeternorum dolorum supplicia formidemus" (Vitae Patrum I; MPL 73, 265). Vgl. o. S. 40 f., bes. Anm. 60.

[313] ZZ 31—35; s. o. S. 40—42.

[314] Zur Bedeutung von Röm 15, 3 f. für die Psalmenvorlesung s. o. S. 83 f. — In der Römerbriefvorlesung lautet die Randglosse zu 15, 4: „Obiectioni occulte occurrit, scil.: Sed Quid hoc ad nos? Hoc de Christo dictum est ad literam. Respondet, Quod quicquid de Christo, etiam ‚nobis Scriptum est ad doctrinam', ut illum imitemur. Ac sic non tantum speculative dictum de Christo accipiamus, Sed nobis in Exemplum. Unde Notabilis eruditio ex isto passu sumitur, Quod *omnis Christi actio est nostra Instructio*" (56, 137, 17—22; Hv). Diesem Grundsatz fügt Luther im Diktat noch hinzu: „Ergo narratio de illo vel historia semper est nobis doctrina, quia imago est omnium" (57 I, 116, 26 f.). Zwischen die Zeilen glossiert Luther: „QUAECUMQUE ENIM etiam de Christo et de quocunque alio SCRIPTA SUNT / AD NOSTRAM DOCTRINAM i. e.

3. *Zwei Predigten aus der Zeit der ersten Psalmenvorlesung*

Wie Jesu Tun und Erleiden, seine Lebendigkeit, gestaltend auf den wirkt, der sich ihr in der Meditation „affectu et intellectu“ [315] — d. h. mit der ganzen Existenz — aussetzt, beschreibt Luther präzis in der wohl nicht nach 1515 gehaltenen Predigt, die als „Sermo II. de Passione“ 1, 340—345 abgedruckt ist, und in der Predigt „De assumptione Beatae Mariae Virginis“ (4, 645—650), für die eine Datierung in die Zeit der ersten Psalmenvorlesung ebenfalls möglich zu sein scheint [316].

Unter dem Gesichtspunkt des sich im Schema sacramentum-exemplum aussprechenden Wortverständnisses interessiert uns der *Sermo II. de Passione* (über Ps 44 [45], 3 a) vor allem in folgendem Stück [317]:

„Ecce enim Deus in uno verbo abbreviato omnia ista consummavit, ut sit nobis vere verbum abbrevians et consummans, quia omnia ista hic non mortuis literis et figuris ut in libris picta scriptave sunt, sed in minimis operibus et realibus signis. Tot enim litterae

---

moralem institutionem exemplariter intelligendo SCRIPTA ... SUNT“ (56, 137, 1—4) bzw. (57 I, 116, 9 f.): „AD NOSTRAM DOCTRINAM moralem institutionem ad imitationem Christi.“ — Luther schließt sich mit dem Satz „omnis Christi actio est nostra instructio“ nicht frei an Gregor (in Ez II, 2, 6: MPL 76, 952 (!) — so J. Ficker 57 I, 116 zu 26 f.; s. allerdings die Heidelberger Disputation: 1, 364, 35 f.), sondern wortwörtlich an Lyra an, nach dem (zu Röm 15, 4; VI, 30 F) „ea quae sunt in scriptura sacra potissime de christo sunt ad nostram utilitatem cuius actio est nostra instructio“. Ebenso Dionysius der Kartäuser zSt (Fol. XXXIII D): „Nam Christi actio nostra est instructio“; s. auch Ludolf von Sachsen im Prolog zu seiner Vita Christi: „Tota itaque vita ejus in terris ... disciplina morum fuit ... homo factus est, ut hominem vivere doceret ... Quia omnis Christi actio est nostra instructio“; Augsburg 1729, 4 I. — Wenigstens hinzuweisen ist hier noch auf das interessante Unternehmen Lyras, aus Röm 15, 4 eine „quadruplex utilitas nobis perveniens ex scriptura“ zu erheben (VI, 30 F), um so sachlich in gewisser Weise schon das Schema vorwegzunehmen, das dann A. Hyperius (s. A. Weissgerber, RGG³ III, 502 f.) ebenfalls von Röm 15, 4 (und 2. Tim 3, 16) aus für die Predigt aufstellte.

[315] Zu diesem Begriffspaar s. G. Metzger, Gelebter Glaube, 69—80.

[316] 4, 645 datiert auf 1517, E. Vogelsang (Zur Datierung der frühesten Lutherpredigten, ZKG 50, 1931 (112—145), 132 = BoA 5, 428 Anm. zu Z. 16) ohne Begründung auf 1520. Dagegen rückt M. Elze (Das Verständnis der Passion Jesu ... a. a. O. 145 Anm. 87) die Predigt zu Recht in die Nähe des „Sermo II. de Passione“, der wiederum auf jeden Fall vor 1518 (mit Elze a. a. O., 140) entstanden sein muß, möglicherweise sogar die „allegorica aut tropologica interpretatio“ von Ps 44 (45), 3 darstellt, auf die die Predigt über diesen Text am Barbaratag (1514?; s. u. Anm. 340) hinweist: 4, 644, 30 f. Die Predigt De assumptione berührt sich einerseits mit der Römerbriefvorlesung (Scholion zu 5, 2), der o. Anm. 202 zitierten Randbemerkung zu Tauler (1516), der Vaterunserauslegung von 1517 (9, 150, 15—27) und selbst der Heidelberger Dispuation (s. u. Anm. 319), andererseits aber auch mit der ersten Psalmenvorlesung. Vgl. etwa 3, 566, 28—36 (zu Ps 77 (78)). Da sie von der Randglosse zu Ps 118 (119), 3 wahrscheinlich aufgegriffen und nicht vorbereitet wird (s. u. Anm. 328), kann man als möglichen Termin den 15. August 1514 annehmen.

[317] 1, 341, 14—30 (vgl. 4, 646, 28—32: u. Anm. 333 zitiert). Zu dieser Predigt als ganzer s. die sorgfältige Analyse Elzes (a. a. O., 136—140); der oben ins Auge gefaßte Passus ist dort noch nicht behandelt.

singulas virtutes hic signant quod guttas, verba, ictus Dominus patitur. Nam in quolibet illorum velut signo aut littera aut integro verbo ostenditur tibi humilitas, mititas, caritas, patientia. Nam discerne per singula et disce in hoc realiter legere, quid significet quod sudat sanguinem (ut interim taceamus intellectus eruditiones et prophetias)? nempe summam pro te caritatem, summam propter te humilitatem, patientiam, misericordiam, iustitiam, pacem, salutem, quid significet quod percutitur alapa? nempe caritatem summam, patientiam humilitatem, quid significet sangius inter flagella, spinas et clavos? summam caritatem: et sic de ceteris singulis prosequendo. Pro intellectu autem quid significat, nisi ut et tu sic similia patiaris in carne et spiritu, ut legitur? Igitur, ut dixi. oculos spirituales aperiamus et legamus istam speciosam omnium virtutum formam in Christo: sunt enim satis claris, vivis, expressis litteris et signis et notis nobis depicta et proposita."

Das verbum incarnatum, das Luther im Gefolge der Tradition in Röm 9, 28 („verbum abbrevians et consummans") sieht[318], ist nicht in die toten Buchstaben und Bilder der Bücher gebannt, sondern tritt als der Mensch Jesus lebendig und anschaulich vor unsere Augen — als ein „Wort", das sich realiter lesen läßt[319], d. h. als eine klar ausgeprägte Lebendigkeit, in die man sich einfühlen, deren bewegenden Ausdruck man spiritu et carne — d. h. dem inneren und äußeren Menschen nach — reproduzieren und so in seiner Bedeutung verstehen kann „(quid significat, nisi ut et tu sic similia patiaris in carne et spiritu, ut legitur?"). Die — als „speciosa omnium virtutum forma" — komplexe Gestalt des „Wortes" erscheint zergliedert („discerne per singula"!) in kleine selbständige Tun- und Erleidenseinheiten, gleichsam Monaden der Lebendigkeit Jesu, die sich der Betrachter nach der traditionellen Meditationstechnik[320] einzeln vornimmt, um ihrer als „singulae virtutes" innezuwerden.

Wenn es dann die *Weihnachtspredigt von 1519* eben im Schema sacramentum-exemplum unternimmt, in grundsätzlicher Bestimmung[321] ohne Umschweife das „discrimen Euangelii et humanarum historiarum" zu formulieren, und feststellt: „Livianae historiae exhibent virtutum spectra quaedam sive simulachra, quae ipsae in aliis efficere non possunt. Euangelium vero exhibet virtutum spectra, ut simul sit instrumentum, quo deus immutet nos, innovet nos"[322], dann muß man darin eine Frucht jahrelanger Bemühung um

[318] S. o. Kap. I C, bes. Anm. 83.

[319] Vgl., was Luther im Widmungsschreiben zu den Resolutionen an Staupitz am 30. Mai 1518 schreibt: „Ita enim dulcescunt praecepta dei, quando non in libris tantum, sed in vulneribus dulcissimi Salvatoris legenda intelligimus" (1, 525, 21—23) und was er kurz zuvor in der Probatio zur 27. These der Heidelberger Disputation formuliert hatte: 1, 364, 30—38, bes. 31—33. 35 f.: „Opera enim, quae ipse facit, sunt impletiones mandatorum Dei nobis data per fidem, quae cum intuemur, movemur ad imitationem eorum ... Sicut ait B. Gregorius: Omnis Christi actio est nostra instructio, imo commotio".

[320] Im folgenden (1, 341, 35 f.) verweist Luther selbst auf die einschlägige Literatur: „Tales fructus vide alibi, in Roseto et aliis." Zum Verweis auf das Rosetum des Mauburnus s. M. Elze (Das Verständnis der Passion Jesu ..., 136, und besonders an den dort Anm. 34 genannten Stellen).

[321] 9, 439, 19—21.

[322] 9, 440, 13—16.

das Problem sehen. Denn was wir in der frühen Passionspredigt beobachtet haben, will ja nichts anderes sein als eine präzise Antwort auf die Frage nach dem proprium des Evangeliums, „quod humanis historiis non datur“[323] [324].

Daß sich Luther diese Frage schon in der Frühzeit nicht nur indirekt, sondern ausdrücklich gestellt hat, zeigt die *Predigt „De assumptione Beatae Mariae Virginis“*. Bei gleichem Problemhorizont wie in der Weihnachtspredigt von 1519 wird hier allerdings das Evangelium nicht als Christus*geschichte* von den historiae humanae, sondern als Christus*wort* von der oratio saecularis, in seiner Funktion also nicht speziell von der der Geschichtsschreibung, sondern von der der Rhetorik allgemein abgehoben:

> "Habent saeculi rhetores, quod boni oratoris sit docere, delectare, flectere, quod nullus unquam praestitit nisi carnaliter: solus autem Christus si docet, delectat, movet eum qui attendit ipsum, quid loquatur per sanctissimam vitam suam. Nam alii, si humano ore moventur, ad tempus tantum moventur, nec gratuito amore, sed suiipsius affectu. Hic autem movetur sola affectione Christi efficaciter et inaeternum"[325].

Die Luther vom Besuch der Artistenfakultät her geläufigen drei officia des Rhetors bzw. der oratio: docere, delectare und flectere (= movere[326])[327] kennzeichnen auch das Reden Jesu per „sanctissimam vitam suam“[328]. Nur wirkt jene lediglich „ad tempus“, dieses „inaeternum“, jene auf Grund eigenen Affekts des Hörers, dieses auf Grund geschenkter Liebe. Doch besteht dieser Unterschied theologisch zu Recht? Beschreibt hier Luther wirklich mehr als einen Menschen in seiner geschichtlichen Wirkung? Bewegt Jesu Leben — selbst wenn es in Analogie zur aristotelischen Gottesprädikation des „primum mobile“ und der Christus Rhetor als „ens mobile“

---

[323] 9, 442, 27.

[324] Den Unterschied dieser Predigt zu den früheren vergleichbaren Äußerungen werden wir im zweiten Teil unserer Arbeit zu bestimmen haben (s. Kap. VIII: u. S. 279—283). Hier sollte lediglich von den früheren Texten her auf den problemgeschichtlichen Zusammenhang aufmerksam gemacht werden.

[325] 4, 646, 32—38.

[326] S. Luther selbst im Vergleich von Z 33 mit 34 und 36 f.

[327] Quintilian 12, 10, 59: s. H. Lausberg, Handbuch der literarischen Rhetorik, 1960, § 257; zum Begriff „officium“ vgl. § 1078 und § 61. — Seine Kenntnis des Quintilian bezeugt Luther ausdrücklich: Br 1, 562 f.; ZZ 9—12.

[328] Zu denselben Bestimmungen der Rhetorik greift Luther in der Randglosse zu Ps 118 (119), 28 (CONFIRMA ME IN VERBIS TUIS), die im Gang der Vorlesung wohl um die Wende 1514/15 entstand. Hier sind sie zwar im Blick auf den glossierten Versteil zunächst nur auf die *verba* Christi bezogen: „Habent enim verba Christi non tantum vim docendi, sed etiam excitandi [movendi]“ (4, 284, 32 f.), werden dann aber auch im umfassenden Sinn unserer Predigt gebraucht: „(sc. Christus) non solum docet, sed et afficit. — Tria sunt boni oratoris, et docere et delectari et flectere“ (4, 284, 36—39). Darf man annehmen, daß dieser Text unsere Predigt eher voraussetzt als vorbereitet (da in ihm die rhetorischen Bestimmungen weniger notwendig erscheinen als in der Predigt), dann gibt er den terminus ad quem zu ihrer Datierung (vgl. o. Anm. 316).

verstanden wird[329] — in grundsätzlich anderer Weise als die oratio saecularis, die durch Vorführung von Realien (signa) die motio erreicht[330] [331]? Wie führt die Verschmelzung[332] mit der aus Jesu anschaulichem Leben unerschöpflich quellenden vielgestaltigen Lebendigkeit[333], die psychologisch völlig einleuchtend als Nachahmung beschrieben werden kann[334], in die pax Dei, in die Gottesgewißheit, auf die Luther doch mit dem Ende (dem kurzen zweiten Teil) seiner Predigt zielt[335]?

Schon im ersten Teil redet er von dem „grande miraculum, quod anima habet requiem in inquietudine, pacem in labore, suavitatem in passione, quia gaudet moveri, laborare, pati“[336]. Dabei bezieht sich Luther aber nicht auf den Christus secundum divinitatem, sondern bleibt ganz bei der anschaulichen humanitas. Es wird auch nicht gezeigt, daß — und wie — in dieser die divinitas erscheint[337]. Die pax stellt sich in einem Vorgang des

---

[329] Christus ist „ens mobile, immo sicut in mundo primum mobile in sese maxime omnium movetur, in aliis omnibus est causa motus, ita Christus secundum humanitatem suam semper inquietus et laborans usque ad mortem, facit etiam, ut sui omnes simili motu moveantur“ (4, 645, 17—20).

[330] S. H. Lausberg a. a. O. § 257, 3a.

[331] „Impossibile est enim, ut anima non recipiat flammam bonae voluntatis, quae fixe in vulneribus Christi pendeat. Unde rursum: ‚Amica mea in foraminibus petrae, in cavernis maceriae‘ i. e. in plagis et vulneribus Christi. Ibi suam habet vitam, inde in eum fluit motus vitae bonae, inde lux rectae rationis, inde ardor sanctae voluntatis“ (646, 10—14). — Vgl. 3, 645, 24—33 (zu Ps 83 (84), 4) und dazu u. S. 104—107.

[332] „Nam oportet eos conformes fieri imagini filii Dei ac compati ac contolerare et collaborare“ (645, 21 f.).

[333] „Christus secundum humanitatem ... est fons, caput, causa et origo vitae laboriosae. (Predigtthema ist die Zuordnung der von Martha und Maria verkörperten vita activa [= laboriosa] und vita contemplativa [= quieta] in einem Menschen [649, 11 f.] entsprechend dem Christus secundum humanitatem [645, 11—650, 3] und secundum divinitatem [650, 5—15]) ... Iam ecce in humanitate Christi nihil est videre nisi inquietudinem, labores, passiones, fatigationes, orationes, vigilias, ieunia, opprobria, praedicationes, illusiones, usque ad sui finem“ (645, 12 f. 14—17). Vgl. 646, 38—647, 1. — Das im einzelnen genannte Tun und Erleiden Jesu ist „viva scriptura, viva lex, viva doctrina, ipsa scilicet vita Christi. Haec est enim omnibus communis. Non est opus lingua graeca, latina, hebraea: quilibet idiota potest hic legere, quid facere, quid obmittere, quid pati, quid non pati debeat, et ita legere, ut moveatur et imitetur, et similis fiat ei, quod legit et videt“ (646, 28—32). Vgl. o. S. 87 f.

[334] „Modus autem ille movendi non est violentus, sed voluntarius, sic scilicet quando anima inspectis Christi operibus, laboribus, passionibus etc. mox accenditur et ipsa ad similia facienda ferendaque, atque hoc ipsum animo volente, nulla alia causa, quam quia movetur dulci affectu in Christum et amore eius vult bona facere et mala pati. Quia videt dominum suum amore ipsius talia agere, videt Christum pro sua salute orare, mox sentit flammam et movetur ex eius oratione et dicit sibi: Hui et tibi orandum est, et sic de caeteris simili modo“ (645, 22—29). Die naheliegende Frage: „Quid si non semper inveniam in Christo simile eius quod prae manibus mihi est?“ stellt Luther selber und sucht sie zu beantworten: 647, 11—18.

[335] 650, 5—15. [336] 646, 15—17.

[337] Vgl. dagegen etwa die Predigt über Joh 11 aus der Fastenzeit 1518: 1, 273—277, bes. 274, 28—275, 37.

Zusammenwirkens von lebendigem Jesusbild und der Seele ein: „Quies est et pax, quod Christum habet in oculis, in cuius charitate, quam sibi exhibitam videt, delectatur. Et ita fit, ut labor Christi sit ei pax et gaudium. Labor autem est, quod armatur et movetur eadem cogitatione (Anspielung auf 1. Petr 4, 1!) laborandi et patiendi. Et ita fit, ut labor suus et passio fiat pax et gaudium Christo, qui quiescit sibi et beneplacet in sui conformitate. Sic mutuum agunt Christus et anima sancta, dum Christus illam quietat sua charitate et movet suis operibus et movet sancto in illa affectu."[338]

Wenn aber schon die Menschheit Christi Gewißheit vermittelt, wird der zweite Teil der Predigt unverständlich, nach dem dafür gerade seine Gottheit in Anspruch genommen wird[339]. Jedenfalls bleibt die hier von Luther auf das Problem der Zweinaturenlehre gegebene Antwort unbefriedigend. Offenbar ist es so, daß mit der Behauptung eines unmittelbaren Wirkens des Menschen Jesus auf die Seele die christologischen und trinitätstheologischen Formeln, an denen Luther freilich festhält[340], ihre Funktion verlieren, nicht mehr notwendig sind. In diesem Sinn muß der Historiker, der sich an Luthers reformatorischer Theologie orientiert, Stephan Roth zustimmen, der — wohl unter dem Eindruck späterer Äußerungen Luthers — zu dieser Predigt bemerkte: „Adhibeas rationem et iudicium in legendo, incorrectus est."[341]

4. *Die Römerbriefvorlesung*

a) Schon für die Randbemerkungen zu Augustins De trinitate IV schloß das „significare" ein „facere" ein; ebenso beschrieb die Predigt De assumptione die Bedeutung Christi als causa jeder Christi Tun und Erleiden gleichgestalteten Existenzbewegung. Das effektive Moment nun wird in der Römerbriefvorlesung *zu 4, 25* besonders hervorgehoben — einem Text, in dem schon eine Luther bekannte Tradition[342] das sacramentum (= mysterium) des Todes und der Auferstehung Christi ausgesprochen fand. „Mors Christi Est mors peccati Et resurrectio eius Vita Iustitiae, quia per mortem suam satisfecit pro peccato et per resurrectionem suam contulit nobis

[338] 646, 17—24.

[339] „Sicut ex humanitate Christi fluit crux, ita et divinitate pax" (650, 13 f.).

[340] Vgl. die Predigt am Barbaratag 1514 (oder früher. Der hier aufgenommenen augustinischen Trinitätsspekulation nach (s. bes. 4, 643 f.) läßt sie sich nicht später als die erste Psalmenvorlesung ansetzen): 4, 644, 5 ff.

[341] 4, 645, Anm. zu Z. 1. Vgl. 4, 589.

[342] Im Bielschen Meßkommentar (Lekt. 39 I; II 92 f.) hatte Luther ein längeres Zitat aus Innozenz III. De celebratione Missae gelesen, aus dem hervorgeht, daß man mors et resurrectio Christi im Blick auf Röm 4, 25 als sacramentum (= mysterium) und im Blick auf 1. Petr 2, 21 als exemplum verstand. Das Zitat ist außerdem im CorpIC (Richter-Friedberg II, 638; nachgewiesen bei Oberman/Courtenay II, 92, Anm. 4) aufgenommen, war also im allgemeinen theologischen Bewußtsein.

Iustitiam. Et sic Mors eius non solum significat, Sed etiam facit remissionem peccati tanquam satisfactio sufficientissima. Et resurrectio eius non tantum est sacramentum Iustitiae nostrae, Sed etiam efficit eam in nobis, si eam credimus, et est causa. De quibus infra latius (sc. in der Auslegung von Röm 6, 3 f)[343]. Hoc totum Scholastici theologi Unam dicunt mutationem: expulsionem peccati et infusionem gratiae."[344]

Es wird an diesem Text nochmals deutlich, daß „sacramentum" dasselbe wie „Bedeutung" meint. Nachdrücklicher aber als früher betont Luther hier, daß dieses Bedeuten ein Wirken ist[345]. Anlaß dazu gab vielleicht die Glossa ordinaria, die zu 4, 25 ebenfalls sowohl das signifikative wie effektive Moment im Bezug des Christusgeschehens auf uns hervorhebt[346]. Jedenfalls fällt auf, wie energisch sich Luther von einem einseitig signifikativen Verständnis des Christusgeschehens absetzt. Man darf hier konkret jenen Fortschritt festgehalten sehen, von dem Luther später in einer Tischrede spricht: „In allegoriis, cum essem monachus, fui artifex. Omnia allegorisabam. Post per epistolam ad Romanos veni ad cognitionem aliquam Christi. Ibi videbam allegorias non esse, quid Christus significaret, sed quid Christus esset."[347] Den Skopus seines Scholions scheint Luther aber in deren Schlußsatz angezeigt zu haben. Daß „infusio gratiae" und „expulsio peccati" ineinanderfallen, gleichzeitig geschehen, besagt im Kontext der Vorlesung[348]: Im Erfahren und Erleiden der Buße wird die Bedeutung und Kraft des Todes und der Auferstehung Christi wahrgenommen. Keine Rede ist davon, daß das, was Tod und Auferstehung Christi sind und besagen, im Wort — und nur im Wort — zukommt.

b) Glossen und Scholien zu *6, 3 f* führen nicht weiter. Zu Beginn des Scholions zu 6, 3 wird der Text aus De trinitate IV, den Luther in jenen Randbemerkungen schematisch zusammengefaßt hatte, breit zitiert. Im

[343] Daß dieser Verweis richtig ist, belegt die ausdrückliche Angabe „ut infra 6" in der Randglosse zu 5, 10, die wiederum deutlich einen Paralleltext des Scholions zu 4, 25 darstellt (s. Anm. 345).

[344] 56, 296, 17—24.

[345] Vgl. auch die fast gleichlautende Randglosse zu 5, 10 (56, 51, 20—24): „Resurrectio et Vita Christi est non tantum sacramentum, Sed et causa i. e. efficax sacramentum nostrae spiritualis resurrectionis et vitae, quia facit resurgere et vivere credentes in eam, Ut infra (sc. 10, 9): ‚Si credideris in dominum Ihesum et confessus fueris, quod Deus illum suscitavit, salvus eris', quia in morte eius spiritualiter morimur, ut infra 6."

[346] „Mors christi interitum veteris vitae signat: et in resurrectione nova vita (sc. signatur): quae a iustificatione incipit et in immortalitate perficitur. — Mors et resurrectio christi in nobis efficiendo sunt idem: quia liberavit nos a peccatis et a iugo diaboli: Sed significando sunt diversa: quia mors signat ut moriamur veteri vitae; resurrectio ut in novitate vitae ambulemus: et sic tandem in novitatem immortalitatis: sicut christus iam/resurgemus" (VI, 12 A). — Luthers Scholion zu 4, 25 ist keine Stellungnahme gegen die Glossa ordinaria, wie J. Ficker 56, 296 zu Z. 19 anmerkt.

[347] TR 1, 136, 14—17 (Nr. 335; Sommer 1532; VD.): O. Scheel, 98 (Dokument Nr. 251). Man beachte freilich das „aliquam".

[348] S. die o. Anm. 35 und Anm. 251 genannten Stellen.

Sinne Augustins[349] wird festgestellt, daß „de morte et resurrectione Christi Apostolus hoc loco quoad sacramentum loquitur, non quoad exemplum"[350] — also in bezug auf den inneren Menschen. Christus ist „sibi corporaliter" gestorben und auferstanden, „nobis sacramentaliter"[351] — d. h.: um uns wirksam zu bedeuten[352], seinem Geschick zu entsprechen[353] (Von hier aus bestimmt sich „sacramentum" als der Logos bzw. das Medium einer Geschehensanalogie; es ist das abstrakte Dritte, das Historie bzw. den Bericht von ihr mit der Existenz verklammert!): „In homine Spirituali omnia debent eodem modo apparere in opinione hominum et suiipsius, quo Christus sepultus et mortuus apparuit in oculis Iudaeorum. Ipse enim praecinit nobis, ut ei per omnia respondeamus."[354]

5. *Eine Randbemerkung zu Taulers Predigten*

Es genügt nicht, Luther von der Tradition nur so abzuheben, daß man betont, die tropologische Auslegung sei für ihn keine Methode gewesen und die Entsprechung zum Tod Christi in der Buße habe er allein als das Werk Gottes verstanden, nicht als etwas durch eigenen Willen Hervorgebrachtes, sondern allein Geschenktes. Das trifft freilich zu und muß vielen spätmittelalterlichen Stimmen — etwa Ludolf von Sachsen[355] und Mauburnus —

---

[349] 56, 321, 28—322, 1. [350] 56, 322, 7—9. Vgl. 56, 323, 7—9.

[351] Zeilenglosse zu 6, 9: 56, 58, 19—59, 1.

[352] Vgl. aus der für die Zeit der Römerbriefvorlesung besonders bezeichnenden Predigt vom Andreastag (30. Nov.) 1516: „Isti (sc. die wie Andreas das Kreuz Anbetenden; s. o. Anm. 211) sunt qui cupiunt ... affectum rerum cito et maxime crucifigi: *hoc* enim *significat Christi nudissimi crucifixio, qui figuram in se gessit veteris hominis* et huius affectus ac malae navis relinquendae (Mt 4, 20 ist Predigttext!). Relinquendo enim mortalem vitam corporis sui relinquendum docuit affectum rerum transeuntium, quod et significat, ut dixi, eius nudatio" (1, 102, 30—34; Hv) und aus der fast gleichzeitigen (s. 1, 461, Anm. 1) ersten Predigt über das fünfte Gebot: „Quid enim, putas, *significat passio* et *mors Christi,* nisi *mortem veteris hominis* ac totius Adam? qui licet non subito occidatur, tot tamen alapis, colaphis, flagris, spinis, tandem clavis pungendus et fodiendus, donec expiret inclinato capite. Caput est ipse fomes, intima radix irae et concupiscentiae, qui non occiditur, nisi multis adversitatibus fractus tandem quiescat mortuus. *Idem significatum* est, quod olim filii Israel omnes mortui sunt in deserto praeter Iosue et Caleph, et non nisi alia generatio intravit terram promissionis, quae *secundam circumcisionem in spiritu figurabat,* ut non tantum a temporalibus, sed et a spiritualis bonis abstineretur" (1, 468, 25—34; Hv). Ein alttestamentlicher Vorgang kann dieselbe „significatio" haben wie Jesu Tod am Kreuz (s. o. S. 80 f.; besonders Anm. 286 und Anm. 287)!

[353] Luther nimmt das augustinische „concinere" in einer konkreten, „aus dem Klostergottesdienst naheliegenden" (E. Bizer, Fides, 26) Vorstellung als „praecinere" — „respondere" auf.

[354] 56, 324, 5—8. — Wie eine Ausführung dieses Satzes erscheint die Passionspredigt von 1518 (1, 336—339, 14); s. besonders 337, 21—31; 338, 35—339, 8.

[355] Doch selbst hier müßte man im Blick auf die Gebete, in die jeder Meditationsabschnitt ausmündet, mit einer allgemeinen Verurteilung („opus"!), wie sie z. B. G. Ebeling

gegenüber geltend gemacht werden. Aber soll das „sola gratia“ schon reformatorisch sein? Hat nicht schon Augustin — spätestens mit seinen antipelagianischen Schriften — nur 1. Kor 4, 7 und sonst nichts im Auge gehabt? Ist es etwa das „sola gratia“ und nicht vielmehr sein besonderer Wortbegriff, was Luther von allen vor ihm abhebt?

Taulers Predigten z. B. machen deutlich, daß man eine Meditationsfrömmigkeit üben kann, die ohne jeden Synergismus[356] und doch kein reformatorischer Wortglaube ist. Gewiß gibt es auch zwischen dem vorreformatorischen Luther und Tauler noch bezeichnende Unterschiede. Und doch kann man an dem hier interessierenden Punkt beider Position der reformatorischen Worttheologie Luthers gegenüber zusammensehen.

In der Predigt über Lc 10, 23 (BEATI OCULI QUI VIDENT QUOD VOS VIDETIS) wendet sich Tauler gegen solche, die bei der Betrachtung des Leidens Christi sich allein auf historische Fakten richten, dabei aber von der eigenen Existenz absehen und so nur eine äußerliche Übung der Frömmigkeit, nur ein methodisch gewolltes Werk vollbringen: „Nu sprechent si: ‚herre, ich denk alle tag das liden unsers herren, wie er stůnt vor Pylato und vor Herode und an der sul und do und do.‘“ [357] Das sei aber ein blindes Gedenken der Passion Christi, die so keine Frucht in ihnen wirken könne: „denne si blibent alles als si sint“[358]. Selbsterkenntnis und Umwandlung des ganzen Lebens aber gilt es aus der Passion Christi zu schöpfen:

> „Liebes kint, alsus solt du das heilig liden unsers herren üben und uberdenken, das es lebende frucht an dir bringe[359] ... undertrucke dich under das cruze, wo es her kumet, uswendig oder inwendig. Buge din hofertig gemüte under sine durnin krone und volge dinem gekruzigotten Gotte mit underworfenem gemüte in wore verkleinunge din selbes in allen wisen inwendig und uswendig, sit din grosser Got also ze nute ist worden und verurteilt ist von sinen creaturen und gekruziget ist und gestorben ist. — Alsus solt du mit gedultigem lidende und mit aller demütkeit dich in sin liden erbilden und dich dar in trucken.“ [360]

Luther hält zu dieser Predigt fest:

„Nota: passionem Christi habere in memoria literaliter nihil prodest
spiritualiter vita est.“ [361]

Diese Alternative von Schrift bzw. Historie und Existenz kann Luther nur deshalb formulieren, weil er das Christusgeschehen noch nicht als im gegenwärtigen Wort des Zuspruchs „pro vobis ... in remissionem pecca-

(Evangelienauslegung, 230—232; vgl. 291 f.) und W. Jetter (Die Taufe beim jungen Luther, 139. 145) aussprechen, vielleicht vorsichtiger sein.

[356] Vgl. B. Hägglund, Voraussetzungen der Rechtfertigungslehre Luthers in der spätmittelalterlichen Theologie, LR 11, 1961 (28—55), 33—39 und als Zusammenfassung davon: Luther und die Mystik, Vorträge des 3. Intern. Kongresses für Lutherforschung, 1967, 93: „Nach Tauler ist alles, was zur Erlösung des Menschen gehört, ausschließlich Gottes Werk ... Die Erlösung geschieht erst, wenn alles menschliche Wirken zunichte wird.“

[357] F. Vetter, 199, 6 f.

[358] Ebd., 199, 25 (im Zusammenhang der ZZ 22—28).

[359] Ebd., 199, 29 f.

[360] Ebd., 199, 14—21.

[361] 9, 103, 28—30

torum“ begegnend versteht. Solches „verbaliter“, in dem die Alternative aufgehoben wäre, darf man in dem „spiritualiter“ hier nicht mitgesetzt sehen. „Spiritualiter“ (= „sacramentaliter“) wird die Passion Christi als eigenes Kreuz und Leiden erfahren[362], das Gott ungesucht schickt (s. Tauler: „das cruze, wo es her kumet“!). Als Existenzerfahrung also bedeutet sie Leben, wirkt sie Frucht. Freilich muß sie „gepredigt“ werden, geht aber gleichsam durch das Wort hindurch und bleibt nicht an ihm hängen. Doch damit empfängt man Heil und Leben nicht allein, d. h. aber: überhaupt nicht, im Wort, sondern in der Erfahrung. So unterscheidet sich denn auch Luthers Verständnis des Abendmahls — wie der zweite Teil dieses Zwischenkapitels zeigen wird — in nichts von jenem, das wir bei Tauler finden, der im Blick auf 1. Kor 11, 26 sagt: „Das kunden ist nut mit worten noch mit gedenckende, sunder ez ist mit sterbende unde entwerdende in der kraft sines todes.“ [363]

Es ist deutlich geworden, daß die Tropologie im Schema von Faktum und Bedeutung durch das Ergreifen des Faktums in gelebter Bedeutung ohne das Wort auskommt, d. h. „Wort“ als Existenzbedeutung versteht und nicht als prädikatorischen Zuspruch. Daß der damit hervorgehobene Gegensatz keine Konstruktion des Interpreten ist, sondern in der Tat besteht, zeigt der Unterschied der beiden Fassungen der Auslegung der vierten Bitte des Vaterunsers vom Frühjahr 1517 und der unten (Kap. IX B) zu behandelnden vom Frühjahr 1519[364].

6. *Die Auslegung der vierten Bitte des Vaterunsers (Frühjahr 1517[365]),*

die den Passionssermon über ECCE HOMO (Joh 19, 5) von 1518 vorbereitet[366], redet ausführlich von der Speise der Seele. Diese besteht — traditionell nach Mt 4, 4[367] — „in der anhorung und betrachtung gotliches

---

[362] S. o. S. 66 f.

[363] In der Predigt QUI MANDUCAT MEAM CARNEM; F. Vetter 314, 36—315, 2.

[364] S. die Darstellung E. Bizers, Fides, 131—147. Der genannte Unterschied ist einer der stärksten Gründe, die für die Gesamtsicht E. Bizers in „Fides ex auditu“ sprechen.

[365] 9, 141—152; zur Datierung: 2, 74. Obwohl von *Agricola* nachgeschrieben, übersetzt und leicht überarbeitet (9, 124, 14—19; vgl. 2, 74), darf der Text als Text *Luthers* genommen werden, solange er nicht dessen übrigen Äußerungen dieser Zeit widerspricht.

[366] Der Zusammenhang mit dieser Predigt (1, 336—340) ergibt sich nicht nur aus der inhaltlichen Übereinstimmung im ganzen, sondern besonders auch aus der beidemal zu beobachtenden ausdrücklichen Verbindung der sakramentalen Textmeditation mit der Bereitung zum Empfang des Altarsakraments. Vgl. 9, 146, 17—147, 26 (1517) mit 1, 334, 3—11 („Sermo de digna praeparatione cordis pro suscipiendo sacramento eucharistiae“, 1518). Mit der Bemerkung: „Haec memoria autem alium requirit sermonem“ (ebd. ZZ 10 f.) dürfte Luther eben die Passionspredigt über Joh 19, 5 im Auge haben (vgl. auch 1, 335).

[367] 9, 143, 10—12. Vgl. die Auslegung der vierten Bitte des Vaterunsers im Meßkommentar Biels: Lekt. 71 G (III 179 f.). Dieser Abschnitt zeigt, zu welch tiefem Verständnis des „Wortes“ die Tradition vor Luther gekommen ist.

wortes"[368]. Was besagt dies? Die Aufgabe des Wortes liegt einzig darin, dem Leser oder Hörer „eines Evangeliums"[369], d. h. eines Textabschnittes der Evangelien, eine Szene aus dem Leben Jesu — vornehmlich der Weihnachts- und Passionsgeschichte[370] — möglichst anschaulich vor Augen zu rücken. Im Sinne der auch von Luther eifrig gelesenen spätmittelalterlichen Meditationsbücher[371] holt es das Leben und Leiden Jesu aus der Vergangenheit und präsentiert es dem Hörer, d. h. nun aber sofort: dem Betrachter[372]. Denn das ihm Vorgestellte wirkt unmittelbar auf seine Einbildungskraft und wird von dieser nun selbst vorgestellt, d. h. reproduziert. So verschmilzt die im begegnenden Bild wohnende Lebendigkeit mit ihrer Wirkung, den Vorstellungen der menschlichen Einbildungskraft. Diese wiederum werden aber nicht nur einfach von ihr erfahren und empfangen, sondern entspringen ihr zugleich neu — ihr, d. h. ihrer eigenen Tätigkeit. Denn der menschliche Wille richtet sich höchst angespannt aus auf das Begegnende, das ihn wiederum aber erst weckt, „ansteckt" und „reizt"[373].

Doch wird der Wille nicht nur dazu gereizt, in das dem Menschen vor Augen gestellte Leben und Leiden Jesu mit gleichgerichtetem Affekt einzustimmen, es zu „teilen"[374], also mit einem *andern* mitzuempfinden, sich in eine im Grunde *fremde* Lebendigkeit einzufühlen; denn solchem „literalen" und „historischen"[375] Verstehen fehlt die letzte innere Beteiligung des Ver-

---

[368] Vgl. 9, 143, 14. [369] Vgl. 9, 145, 8.

[370] Da Luther seine Vaterunserauslegung in der Passionszeit hält (vgl. 9, 142, 24—26), liegt ihm in unserem Text nur die Passionsgeschichte vor Augen. Auch sonst nimmt die sakramentale Textmeditation — wie die ausgelegten Texte zeigen — meist nur auf sie Bezug. Doch wird die Meditation auch von der Geburtsgeschichte und der Erzählung der Beschneidung, ja — nach der Predigt De assumptione (s. o. S. 89 ff.) — vom ganzen Leben und Leiden Jesu her geübt. — Als *Meditation* der *Geburtsgeschichte* darf man folgenden Abschnitt aus dem „Sermo in Festo Adscensionis Mariae" (15. August 1516) verstehen. Der Betrachter gestaltet sich hier nicht Jesus, sondern Maria gleich: „oportet et nos ei gaudere et nobis, quia magna fecit ei Dominus, scilicet quod ei fecit nobis fecit. Nihil enim habet, quod non et nos habeamus. portat filium Dei in gremio ac nos in cordis utero, ipsa mater corporalis est, ipse dixit: qui fecit voluntatem Patris mei, ipse mater mea, frater et soror est. Lactatus est virginis uberibus, nos eundem puris et castis meditationibus lactamus: amplectitur eum castis ulnis suis, nos eum ferventibus affectionibus amoris, desideriis: ipse dilectus inter ubera et illius et nostra commoratur" (1, 78, 39—79, 6; vgl. Bernhard in Cant serm. 43 III [Opera II, 43 f.]). — Die Beschneidung Jesu wird sakramental meditiert in der Predigt vom 1. Jan. 1517 (s. besonders 1, 120, 35—121, 30).

[371] Dazu M. Elze, Züge spätmittelalterlicher Frömmigkeit in Luthers Theologie, ZThK 62, 1965, 381—402. Vgl. G. Metzger, Gelebter Glaube, 56, Anm. 7.

[372] Vgl. aus den von Luther gelesenen (9, 106) pseudoanselmischen Meditationen: „anima mea, ... contemplare attentius vivum hunc memorabilem quem in speculo evangelici sermonis quasi praesentem intueris" (MPL 158, 755).

[373] 9, 143, 24 f.

[374] Daß „wir in uns teylen seyn betrubnisz, jamer, elende, vorvolgunge, armut, trubsall, angst, seyn wunden, seyn bluts tropffen und alle sein gelydt betrachtende ... Das heist ‚Comedere Christum'" (9, 147, 17—20).

[375] S. die Randbemerkung zu Tauler o. S. 94 f.

stehenden; sein eigenes Ich ist noch nicht betroffen. Beim richtigen Betrachten und Bedenken aber erfahren die gleichgerichteten Affekte sofort eine Wendung vom Objekt zum Subjekt, richten sich also auf den Betrachtenden selbst[376], führen zur Selbsterkenntnis. Erst mit dieser Kehre stellt sich die wahre Christusfrömmigkeit[377] ein. Doch wenn Luther hier einen Wechsel und Tausch beschreibt[378], so meint er damit weniger den Gedanken der Stellvertretung als den des „sacramentum", auch wenn das Wort als solches hier nicht erscheint. Christi Bedeutung für uns ist nichts anderes als Wirkung auf und an uns — im Sinne des beschriebenen Verstehensvorgangs, den wir am sachgemäßesten *Andacht*[379] nennen.

Die einzelnen Momente der Andacht, die wir getrennt und in sachlicher Folge herausstellten, um den von Luther gemeinten Vorgang genau zu erfassen, sind in seiner Auslegung freilich von vornherein schon ineinander verflochten, ist sie doch weniger Beschreibung als praktische Einübung der Andacht. Aber selbst diese Einübung geschieht nicht Schritt für Schritt; vielmehr wiederholen sich die Gedanken und Beispiele.

Wir stellen als Beleg für die vorweggenommene allgemeine Charakterisierung einige auffällige und eindrückliche Formulierungen zusammen, die — jeweils abgewandelt — wiederholt begegnen und als für das Ganze bezeichnend gelten dürfen: Die „speyse der sele ist in den worthen, wercken, leben, leyden, tode, blutvorgissen, kronung, geisselung Christi unsers frommen gottes"[380]. Dies wird in einer Reihe kleinster Einzelbilder realistisch ausgemalt: „Auch ist ein itzlichs blutstropflein des rosenfarben blutes Christi, ein itzlich dornlein, das im sein tzarte haubt und hirnschedel durchstachen, ein itzlich backenslack, ein itzliche honung und verspottung, die sie manichvaltigk unserm frommen Christo haben angelegt, ein itzlich tzehr ader thran, darmit er geweynet, ein gericht, darvan das ymbis der selen

[376] „Szo finde wir in uns, das wir die sein, umb der willen er dis alles gethan" (9, 143, 35 f.). Darum gehört zum Teilen seiner Betrübnis usw. (s. Anm. 374) das Denken daran, „warumb er disz gelytten" (9, 147, 19 f.).

[377] 9, 145, 14.

[378] „Der gerechte mensch lebet nicht in vilheit der werck, sunder im glauben, und dis gehet also zu. Wan ich in mir finde nichs anders dan durfftikeit und armut, sunde ..., So troste ich mich des, das Christus reich, gewaltigk, ane sunde ... ist, und gleube, das sein gute werck, marter, blutvorgissen, todt ... meyn worden sey ... an den (sc. Christum) wollen wir uns halten, auff des rucken und in des hawth wolle wir in den hymmel steygen, dan er ist der wegk" (9, 144, 16—27). Hier ist deutlich vom „Wechsel und Tausch" die Rede. Doch ist darauf zu achten, wie er vor sich geht, wie man sich seiner vergewissert. Vgl. besonders Anm. 394. Das „Christum annemen in seynem leben, wercken, tode und leyden" heißt ja, daß „wir in uns teylen seyn betrubnisz, jamer, elende, vorvolgunge, armut, trubsall, angst" (9, 147, 16—18; s. o. Anm. 374). Zu diesem allein negativ bestimmten „Wechsel und Tausch" vgl. o. Kap. I, Anm. 90 und u. S. 142 f.

[379] Zur Bestimmung dieses Begriffs s. L. Richter s. v. in: RGG³ I 360—362. Vgl. Grimm, DtWb, s. v.: „samlung der gedanken auf einen gegenstand, inniges andenken" (I, 303).

[380] 9, 143, 22 f.

wirt bereitet."[381] Diese sprachlichen „Andachtsbildchen" lassen an jeweils einen Abschnitt der Passionsgeschichte denken, sind sozusagen je eine Kreuzwegstation, stehen für „ein[382] evangelium, Als tzum Exempel, Wye Christus auff eynen bergk gestygen ist van seynen jungern und die gantze nacht gebettet"[383], oder „wye Christus von Pilato an dye sewle hertigklich gebunden, elendigklich, erbermklich tzurissen, tzurhawenn, das nichts gantz an seynem leyb blyben ist, das er auch vor matikeit und ammacht dernydder ist gefallen und van nymande getrost"[384]. „Der selen speysze heysset aber, wen sye das in sich bildeth tzuhaben, das sye begert, und hort nicht auff, sye hab es dan: dye lust dan in erlangtem geliebten dinge heist ire speise."[385]

Man sieht, wie genau Luther die An- und Aufnahme des Vorgestellten durch dessen Reproduktion im intentionalen Akt bedenkt („wen sye das in sich bildeth[387] tzuhaben, das sye begert"). Doch genügt die intentionale „Annahme" des Leidens Jesu nicht: es muß die sakramentale folgen[388]. Das eingegangene Bild hört im Herzen nicht auf zu sein, sondern entfaltet gerade hier erst höchste Aktivität: Es ist unmöglich, „das dye sele stille stehe, so sye also geruret wirt, dan wan ein blutes tropflyn das selichen ruret, so gehet es frey da hyn ins werck"[389]. Dieses vom Bilde gewirkte

---

[381] 9, 143, 27—32.

[382] In Übereinstimmung mit den spätmittelalterlichen Meditationsbüchern vertritt Luther, „das wir alle tage nicht das gantze leyden, leben adder werck Christi vor uns nemen sollen tzubetrachten, sunder alle tag eyn stück, itzt wy er auszgefurth wirth, itz wy er gekront, vorspottet, vorspeyet etc." (9, 146, 31—33). Auch nach der Predigt vom 1. Jan. 1517, die die Beschneidung Jesu sakramental meditiert (s. o. Anm. 370), genügt es, einen Teil des Lebens Jesu sich vorzunehmen: „assumendum in cor exemplum aut pars exempli eius (sc. Christi). Nam nullus totum Christum habet in hac vita, sed participamus omnes eo" (1, 120, 39—121, 1).

[383] 9, 145, 8—10. [384] 9, 145, 15—18. [385] 9, 142, 35—37.

[386] Vgl. die Formulierung „Christum *annemen* in seynem leben, wercken, tode und leyden" (9, 147, 16 f.; Hv).

[387] Dieses Verb taucht bezeichnenderweise mehrmals auf („in sich bilden": 142, 36; „einbilden": 143, 24; „in das Herz bilden": 145, 7 f.; 146, 25 f.).

[388] Vgl. 4, 271, 10—15 (zu Ps 115 (116, 10—19), 15): „Omnes autem accipere debent calicem domini, licet alii tantum *intentionaliter*, id est in memoria. Alii spiritualiter, id est crucifigendo carnem et concupiscentias eius, quod est *[sacramentaliter]* velut per sacramentum significatum per passionem Christi secundum Apostolum. Alii *exemplariter*, ut martyres, qui similia passi sunt cum Christo" (Hv). Zunächst fällt auf, daß hier von drei Möglichkeiten gesprochen wird, die von verschiedenen zu verwirklichen sind, wogegen doch sonst unter sacramentum-exemplum von nur einem einzigen Bezug in doppelter Hinsicht (homo interior — homo exterior) die Rede ist. Man wird aber nicht von der Formulierung dieser einen Stelle her alle übrigen Texte, die zu unserem Thema gehören, nun uminterpretieren dürfen. — Uns interessiert diese Stelle hier deshalb, weil sie außer 3, 319, 38—320, 4 die einzige ist, an der Luther den tropologischen Bezug nicht nur in „sacramentaliter" und „exemplariter", sondern weitergehend noch in „intentionaliter" differenziert.

[389] 9, 145, 25 f. Parallel dazu: „es ist unnutzlich (sc. unmöglich; vgl. 9, 138 Anm. 2), das das selichen rwen kan, so das werck adder leyden Christi in ymm erwarmeth" (9,

Werk heißt: Buße. Mit ihr aber ist das Leben und Leiden Jesu nicht mehr nur historisch (literaliter) — noetisch, ästhetisch — wahrgenommen und verstanden, sondern existentiell (spiritualiter) — in der Selbsterkenntnis — und wirkt damit als „sacramentum": Es „mus das bluth Christi in dir wircken und dich erwermen, so wirstu kommen tzu rechter rew des hertzen . . . Das hertz tzufleust als baldt und sagt ‚Ey ich dregksagk, was habe ich gethan?' und hebt an sich zu hassen und got tzu lieben"[390]. Und wie eine kurze und prägnante Zusammenfassung dessen, was sakramentale Textmeditation will, klingt folgender Satz: „Also musze wir aus den wunden Christi das unser saugen, dye bussz sunderlich."[391]

Aus alledem ergibt sich für das Verständnis des *Wortes:* Seine Funktion erschöpft sich darin, den Hörer und Leser in andächtige Betrachtung zu führen. Wirksam im eigentlichen Sinn aber ist nicht das Wort, sondern die Andacht, d. h.: ein Verstehensprozeß, der sich konstitutiv keineswegs im Raum des mündlichen und verbindlichen Wortes vollzieht.

Damit[392] ist gesagt, daß es nicht die sakramentale Textmeditation war, die das reformatorische Promissio-(also Wort- und Sakraments)verständnis heraufführte. Das heißt aber nicht, daß nicht wenige ihrer Momente in diesem wieder eine Funktion gewinnen könnten. Man denke nur daran, wie oft später Luther „einbilden" (= „sich einprägen") im Blick auf das Wort als Zuspruch gebraucht[393] und was er über die Wortförmigkeit des Glau-

---

144, 2 f.) und: „so je dye sele disser eins (sc. der Worte, Werke, Geißelung Christi: s. o. S. 97 f.) eynbildet, wert sye ausgebreyth und frisch gemacht, angesteckt und gereitzet tzu andacht, lieb, keuscheit, buesz, fromkeit und ander der gleichen" (143, 23—25). Man achte auf die Verben „rühren", „erwärmen", „frisch machen", „anstecken", „reizen".

[390] 9, 145, 34—37. Die Einsicht in die eigene Verworfenheit, die der Anblick Jesu bewirkt, äußert sich in Klage und Bekenntnis: „Ey ich . . .". Vgl. ebd. ZZ 10—13, 18—24, 32 f.

[391] 9, 145, 31 f. — Vgl. aus den von Luther gelesenen (9, 106) pseudoanselmischen Meditationen: „Ut autem et spinarum capitis tui aliqua in me similitudo appareat, detur, obsecro, menti meae et salubris poenitentiae compunctio, et alienae miseriae compassio" (MPL 158, 759).

[392] Bei unserer Darstellung haben wir einen Text unberücksichtigt gelassen, der nach der Datierung der WA (1, 74 Anm. 2: 10. August 1516) in den hier untersuchten Zeitraum gehört: 1, 76 39—77, 15. Dieser Text setzt eine genaue Kenntnis des Hebräerbriefs voraus (Christus als „auctor spei, ut Apostolus dicit" [76, 39 f.] bezieht sich nicht auf 1. Petr 2, 21 [so WA], sondern auf Hebr 2, 10 [AUCTOREM SALUTIS]; 5, 9 [CAUSA SALUTIS] und 12, 2[AUCTOREM FIDEI]) und ist am besten im Zusammenhang der Hebräerbrief*vorlesung* zu verstehen: Zur scharfen Unterscheidung von sacramentum und exemplum vgl. das Scholion zu Hebr 2, 3 (57 III, 113, 21—114, 20), zur starken Betonung von „auxilium" (77, 3) und „fiducia" (77, 11 f. 14), die sich nicht allein vom Thema der Predigt (74, 11—15) her erklären läßt, vor allem den Schlußteil des Scholions zu Hebr 10, 19 (57 III 223, 24—224, 15: dazu u. Kap. V, Anm. 123) und zu dem in 77, 1 f. liegenden Motiv das Scholion zu Hebr 2, 10 (57 III, 124, 4—125, 13: dazu u. Kap. IX A).

[393] Vgl. z. B. 2, 715, 13—17 (Sermon von dem Sakrament der Buße 1519), 7, 23, 8 (Von der Freiheit eines Christenmenschen, § 7) und thematisch u. S. 277—279. — Zahlreiche Belege sind bei Grimm, DtWb, s. v. zusammengestellt (III, 150). Zur Auskunft

bens sagt. So lautet die Frage: *Was* bildet sich dem Menschen ein, so daß er heil wird? *Was* wirkt auf ihn wirklich gewißmachend? Ist es ein bildhaft lebendiger Eindruck, der sich unmittelbar der Seele einprägt, wobei das Vorgebildete aber erst im Nachvollzug und in seiner Wirkung an mir, also konkret etwa in der contritio, sich als wahr erweist?[394] Oder ist es ein prädikatorisches Wort, zu dessen Wesen es gehört, mir von einem andern zugesprochen zu werden und seine Verbindlichkeit in sich selbst zu bringen?

In dieser Alternativfrage drückt sich der Unterschied aus, der zwischen der Auslegung der vierten Vaterunserbitte von 1517 und der von 1519 besteht. Es ist also eine Frage, die die widersprüchliche Geschichte der Theologie Luthers selber stellt, die sich aber von Luthers reformatorischer Theologie her eindeutig beantworten läßt. Was Luther 1517 vertritt, ist die Position Karlstadts, die er später bekämpft[395].

II. Das Verständnis der Messe

Wie das Verständnis Christi als Gabe im Wort nach dem „Kleinen Unterricht..." zu Beginn der Wartburgpostille unmittelbar dem Sakramentsverständnis von De captivitate entspricht, so wirkt für den frühen Luther die Teilnahme an der Messe dasselbe wie die sakramentale Textmeditation — nämlich Gleichgestaltung mit Christus in Selbsterkenntnis, Buße und Mitopfer. *Es ist der tropologisch verstandene Opfergedanke, der Luthers Interesse an der Messe entscheidend bestimmt.* Von hier aus läßt sich auch begreifen, weshalb Luther Messe und Evangelium gleichordnen kann: Die Messe zeigt und wirkt das Mitopfer des Gläubigen, ja besteht wesentlich in ihm; das Evangelium bringt das iudicium und betreibt damit — wie die Messe — die mortificatio. Auf diese hin ist der Bundesschluß (testamentum, pactum) mit Christus über die vermittelnde Vorstellung des Bundesopfers ausgerichtet[396] — in gerade für unsere Frage nach der Ge-

---

Grimms: „die mystiker mögen den ausdruck eingeführt haben, später wird er oft von Luther, doch nicht in der bibel gebraucht" ist noch hinzuzufügen, daß Luther das Wort wahrscheinlich von Tauler her wichtig wurde, bei dem das Verb, vor allem aber das Substantiv „Bild" recht häufig begegnen und geradezu Schlüsselbegriffe sind (vgl. z. B. den o. zitierten und Anm. 360 nachgewiesenen Text).

[394] Vgl. 9, 146, 2—5: „das ist ein gewisses argument und tzeichen der genad Christi, wan zunympt, wechst und wirdt gemereth der hassz und unwillen der sunde und die lieb der gerechtikeit, und wer das tzeichen in ym nicht entpfindet, der hat gewissz eyn toden magen, dan er kan dysze speyse nicht vordawen."

[395] S. u. S. 190 f. und 198. Wie sich (vorreformatorische) Meditationsfrömmigkeit und (reformatorische) Promissiotheologie zueinander verhalten, ist u. Kap. VIII erörtert.

[396] 3, 282, 4—16 (Scholion zu Ps 49 (50), 5): „QUI ORDINANT TESTAMENTUM EIUS SUPER SACRIFICIA. Primo (id est qui pactum Christi feriunt pro sacrificio: sic enim Hebr.) qui legem eius suscipiunt, ut eum colant sacrificio. Unde sacrificium est finis (sc. Ziel, Absicht, Sinn) legis et Euangelii. Quia quid aliud facit Euangelium, quam quod nosipsos mactat et mortificat secundum carnem et sic offert deo vivificatos secundum

schichte des Promissiobegriffs sehr zu beachtendem Unterschied zu De captivitate, wo die Vorstellung des „testamentum" dazu gebraucht wird, von „Vermächtnis", „Gabe" und „Austeilung" zu reden. Und wenn weiter das Evangelium der Messe vorgezogen wird[397], so offenbar deshalb, weil es ein noch schärferes „Messer" zum „Schlachten" des Gläubigen ist[398] als der Opfergedanke der Messe.

Damit ist schon zusammengefaßt, was nun im einzelnen gezeigt werden muß.

1. Die erste Psalmenvorlesung

Luther bewegt sich innerhalb des traditionellen Horizontes, den die Glossa ordinaria (zu 1. Kor 11, 24 f.) so absteckt: „Sunt itaque tria in hoc sacramento. Unum quod tantum est sacramentum ut species visibilis panis et vini. Alterum quod est sacramentum et res: ut caro christi propria et sanguis. Tertium/quod est res et non sacramentum ut est mystica caro christi." [399]

Diese Bestimmungen, die Luther jedenfalls vom Meßkommentar Biels her bekannt waren[400], gestalten auch sein eigenes Verständnis. Nach diesem unterscheidet sich Christus selbst von der „res sacramenti", die wir als Kirche darstellen[401]. Dabei sind Wandlung und Realpräsenz — „verus

spiritum?" (Es folgen Röm 12, 1 und 1. Petr 2, 5) ... „Secundo ‚super sacrificia', id est perfectius et dignius, quam sint sacrificia legis, ac plus quam illa. ‚Ordinant' autem, quia primo seipsos, deinde alios offerunt et per verbum dei conficiunt. Hoc enim postulat ordo charitatis, ut prius pactum et testamentum domini faciat ad sacrificandum seipsum, deinde et alios." Vgl. 3, 282, 23—283, 20. — Mit dem Hinweis auf diesen Text und dem Herausstellen seiner Bedeutung für das Verständnis der Messe ist schon das Promissioverständnis der Dictata berührt, dem wir uns noch besonders zuwenden müssen: s. u. die Abschnitte H—L.

[397] S. u. S. 110 f. [398] S. u. S. 105 f.

[399] VI 50 E — ebenso bei Petrus Lombardus: IV / d 8 / c 7.

[400] „Tria sunt in hoc sacramento: forma visibilis panis et vini, veritas corporis et sanguinis christi, virtus spiritualis unitatis et charitatis communicantis populi. Primum est sacramentum tantum. Secundum est sacramentum et res. Tertium est res tantum" (Lekt. 35 Q; II 31). Vgl. Lekt. 35 N, ebd. 29; Lekt. 36 G, ebd. 46 f.; Lekt. 37 L, ebd. 68; Lekt. 55 F, ebd. 350; Lekt. 55 N, ebd. 358.

[401] „‚Sacrificium iustitiae' coram Deo non potest esse nisi spirituale, rationale, vivum, quod est Christus in sacramento cum re sacramenti (i. e. Ecclesia et seipso)": Randglosse zu Ps 4, 6 (55 I, 20, 30 f. 22, 7). Die (nach Hirsch/Rückert zu Hebr 5, 1; 171 zu Z. 15 f.) auf Augustin, in Ioan. tract. 26, 15 (MPL 35, 1614), zurückgehende und durch Petrus Lombardus (IV / d 8 / c 6 f.) im Mittelalter lebendige Unterscheidung von „sacramentum corporis Christi" und „res sacramenti" (= „populus Christi") begegnet auch in der Hebräerbriefvorlesung (zu 5, 1: 57 III, 167, 25—168, 11) und im Abendmahlssermon 1519 (dazu u. Kap. VI A). Als Ergänzung vgl. zur Unterscheidung von „sacramentum" und „res sacramenti" das 55 I, 21, 40—47. 23, 17—38 gebotene reiche traditionsgeschichtliche Material und weiter die im Meßkommentar Biels immer wieder begegnende Gegenüberstellung „sacramentaliter" — „spiritualiter" (z. B. Lekt. 29 B; I, 290: Das eucharistische Opfer „offert sacerdos summo patri vere et sacramentaliter, populus circumstans spiritualiter").

Christus est in altari"[402] — als unerschütterliche Grundlagen[403] vorausgesetzt; doch wendet sich ihnen kein besonderes Interesse zu. Dieses richtet sich vielmehr auf die res sacramenti: „magis res sacramenti, quam ipsum sacramentum inspiciatur."[404]

a) Worin für Luther diese res liegt, zeigt die Auslegung von *Ps 49 (50), 14.23:*

Das „sacrificium laudis" dieser Verse hat seinen festen Ort in der Meßliturgie (im Kanongebet ET OMNIUM CIRCUMSTANTIUM ...)[405]. So ist es verständlich, daß etwa Lyra[406] und Paul von Burgos[407] sie auf die Eucharistie beziehen. Luther nimmt im Scholion zu Vers 14 diesen Bezug auf und identifiziert das „sacrificium laudis" sogar mit der „res ipsa sacramenti"[408], um aber sofort dem Mißverständnis zu wehren, als beschränke sich das Opfer auf Zeit und Ort der Meßfeier, ist es doch — wozu sich Luther auf Augustin beruft — als totale Hingabe in dauerndem Gottesdienst zu leben[409].

Damit hat uns Luther in die Mitte seiner Auffassung geführt, die in nichts anderem als dem radikal gefaßten Gedanken des opus operantis liegt. Das zeigt sehr klar die Randglosse zu Vers 23: „licet sacrificium altaris sit vere quod hic laudis dicitur, in quo omnium vota et laudes

[402] 3, 460, 32 (Randglosse zu Ps 71 (72), 16). — Vgl. die Zeilenglosse: „ERIT ipse Christus FRUMENTUM panis sacramentalis Eucharistiae in altari" (460, 17 f.) und das Scholion: „Christus in sacrificio missae est frumentum et panis coelestis in specie sacramentali" (470, 30—32) und weiter (in Auslegung von FIRMAMENTUM, das LXX statt FRUMENTUM bieten): „Et Christus in hoc sacramento est unicum et singulare firmamentum totius fidei et religionis Christianae. Tolle enim hoc sacramentum, ait Bonaventura, et erit confusa gentilitas et idolatria per omnem Ecclesiam" (470, 33—471, 2).

[403] S. Luthers Anm. 402 angeführte Auslegung von FIRMAMENTUM.

[404] 4, 244, 14 f. (zu Ps 110 (111), 5). — Vgl. 4, 234, 33—38 (zu Ps 109 (110), 4): „ille (sc. Melchisedek) obtulit panem et vinum sacramentaliter tantum, Christus autem sacramentaliter et spiritualiter simul. Nam sacramentalis panis et vinum sunt species sacramenti panis et vini. Spiritualis autem panis et vinum est ipse Christus caput et tota Ecclesia. Sic Apostolus ait 1. Corin. 11. ‚unus panis et unum corpus multi sumus'".

[405] S. Biel, Lekt. 29 F (ausgeschrieben von Altenstaig: s. s. v. „sacrificium" Fol. 224v); I 293.

[406] Zu Vers 14: III, 156 F. G (vgl. Luthers Zeilenglosse zu demselben Vers: 3, 279, 1 f.) und zu Vers 23: III, 157 B.

[407] Zu Vers 23 (Additio II): III, 157 C.

[408] 3, 283, 21—23.

[409] 3, 283, 23—27: „Quia in ipso (sc. sacramento, bzw. sacrificio altaris) offertur semper sacrificium laudis, de quo hic loquitur, sed non solum in illo: immo sacrificium laudis est iuge sacrificium, quod nunquam cessat offerri. Quia nos ipsos deus requirit et non nostra, nisi ut signum seu sacramentum sacrificii, quod sumus nos (sc. die einzelnen Werke [„nostra"], die wir tun, können nur Zeichen und Hinweis [„sacramentum"] auf das totale Opfer sein, das unser Leben im Grunde bestimmt [„quod nos sumus"]; vgl. 3, 282, 23—283, 20 und o. den Abschnitt E „Das Wort als totale Forderung", daraus besonders die Auslegung des Scholions zu Röm 10, 10). Nam et b. Aug. tale exponit sacrificium". — Vgl. Augustin zu den Versen 14—16. 23 (MPL 36, 578—580. 584).

offeruntur, tamen non est omnium, sed eorum tantum, qui etiam seipsos in illo et cum illo in effectu et re sacramenti[410] offerunt. Non enim sufficit nobis, quod placeat ex opere operato et non ex opere operantis. Quia non ideo nobis datum est, quod tantum ex se placere debeat, immo omnino ex nobis. Alioquin iam non esset sacrificium. Quare frustra aedificant, ornant, multiplicant Ecclesias ac instituunt missas, qui non et ipsi sacrificant seipsos in sacrificium laudis et confessionis. Quae confessio consistit in verbo et opere et animo."[411]

Damit, daß Luther das opus operantis nicht als einzelnes frommes Werk, sondern als Grundhaltung, als Einstellung des ganzen Menschen versteht, rückt er zwar von der Tradition ab. Andererseits aber bleibt er ihr mit dem grundsätzlichen Festhalten am opus operantis gerade stark verhaftet[412]. Denn auch das radikal verstandene opus operantis ist nicht Glaube im reformatorischen Sinn, der sich allein der Zusage verdankt und nicht zuerst sich hingibt, sondern hinnimmt („nehmet hin und esset..."). Das Verhältnis von opus operatum und opus operantis wird Luther später der Sache nach als das von promissio und fides fassen und dabei auf dem opus operatum im Sinne der promissio hartnäckig bestehen, besagt es dann doch nichts anderes als jenes „nec pendere ex dignitate ministri aut sumentis" der Wittenberger Konkordie[413]. So begegnet dann auch der Opfergedanke in einem anderen Zusammenhang[414]. Das Opfer mit Herzen, Mund und Händen, das für De captivitate aus dem in Wort und Glaube bestehenden Sakrament *folgt*, ist für die erste Psalmenvorlesung ja die *Sache* des Sakramentes *selbst*[415]. Der damit hervortretende Unterschied ist von höchstem kontroverstheologischem Gewicht[416].

---

[410] Vgl. die Zeilenglosse zu Ps 4, 8 „A FRUCTU i. e. a re sacramenti seu effectu" (55 I, 24, 4 f. = 3, 39, 6 f.) und dazu die 55 I, 21, 41 ff. mitgeteilte Definition Biels Coll IV/d 4/q 2/a 1 not 3 (C).

[411] 3, 280, 29—37.

[412] Vgl. Biel, Lekt 29 D (I, 291 f.): „Requiritur ergo fides circumstantium, ut ipsis proficiat oblationis sacrificium, per quam in unitatem recipiuntur sacramenti... Nam fides operans per dilectionem purificat corda circumstantium, ut et ipsi in oblatione illa quae sua puritate puritatem mystici corporis repraesentat spiritualiter offerantur, unde ACT. XV: Fide purificans corda... His autem duobus existentibus in audientibus missam, fide scilicet et devotione, fructum divinae gratiae huius sacramenti percipiunt, et nonnunquam abundantius quam sacerdos offerens."

[413] BSLK 65, 37 f.

[414] Hier wird an einem konkreten Punkt deutlich, daß zur Bestimmung des Verhältnisses von früher und reformatorischer Theologie Luthers nicht einzelne Motive an sich, sondern nur ganze Sachzusammenhänge verglichen werden dürfen.

[415] Auf den weiteren wichtigen Unterschied, der im Testamentsbegriff (Opfer — Vermächtnis) liegt, wurde schon (o. S. 100 f.) hingewiesen.

[416] Hier liegt der eigentliche Differenzpunkt zwischen Messe und Abendmahl: s. E. Bizer, Römisch-katholische Messe und evangelisches Abendmahl; Ecclesia semper reformanda (Sonderheft der EvTh zum 50. Geburtstag von E. Wolf), 1952, 17—40.

b) Der Opfergedanke leitet auch die Auslegung von *Ps 83 (84), 4*. Anders aber als in der Auslegung von Ps 49 (50), 14.23 nimmt Luther hier den Bezug auf das institutionelle Sakrament — der von ALTARIA her durchaus naheläge[417] — gar nicht erst auf. Vielmehr legt er den Vers sofort im Sinne der sakramentalen Textmeditation aus.

„Ex operibus humilitatis et exemplo Christi et sanctorum" gilt es sich ein „memoriale et propositum" zu bilden[418], um — darauf zielt die ganze Auslegung — durch dessen Meditation zur „compunctio" und den „opera poenitentiae" zu gelangen[419].

„Memoriale" gehört — von 1. Kor 11, 24 f. und Lc 22, 19 her — zu den Begriffen, mit denen Luther sonst wie die ihn bestimmende Tradition[420] vom sacramentum (bzw. sacrificium) altaris redet[421]. Wenn nun hier als „memoriale" nicht das Meßgeschehen erscheint, sondern die „opera Christi

[417] Vgl. die Glossa interlinearis (III, 210): „ALTARIA ecclesiastica sacramenta".

[418] 3, 645, 3 f.

[419] 3, 645, 32 f. Hier formuliert Luther nicht nur den *Skopus* des Abschnittes 645, 1—34, sondern seiner ganzen Auslegung von 4a (vgl. 645, 32 f. mit 644, 32—39; zum Ineinander von Gotteslob und Sündenbekenntnis u. S. 112 f. und S. 147). Dies bestätigt sich auch im Rückblick von der folgenden Auslegung des Verses 4b (645, 34—648, 3) her, die Luther unter dasselbe Thema wie die von 4a stellt (646, 36 f.: „Crux, torcular, nidus, altare, omnia idem sunt"). — Für seine Auslegung von 4a beruft sich Luther ausdrücklich auf *Bernhards* 43. Hoheliedpredigt (645, 31 f.: „Sicut b. Bernardus de fasciculo myrrhae disserit"), die er mit der 61. Hoheliedpredigt zusammensieht (vgl. 645, 29—31. 32 mit Sermo in Cant 61, III 7: „COLUMBA MEA IN FORAMINIBUS PETRAE, quod in Christi vulneribus tota devotione versetur, et iugi meditatione demoretur in illis" (Opera II, 152) und M. Elze, Züge spätmittelalterlicher Frömmigkeit in Luthers Theologie, ZThK 62, 1965 (381—402), 396—398). Aus dieser Koppelung zweier Predigten muß man aber nicht auf eine indirekte Überlieferung schließen (so Elze, 398); sie könnte durchaus Luthers eigenes Werk sein. — Sehr bezeichnend für Luthers frühe Theologie ist die *Verschiebung*, die das bernhardinische Motiv bei seiner Aufnahme durch Luther erfährt: Findet Bernhard in Cant 2, 14 (COLUMBA MEA IN FORAMINIBUS PETRAE) vor allem die Geborgenheit des Glaubens ausgesprochen (61. Predigt, Opera II, 148—155; auch der 43. Predigt [Opera II, 41—44] ist der Trost das Wichtigste), so sieht Luther darin und in Bernhards Auslegung sofort den Hinweis auf das Kreuz, das den Gläubigen aufgegeben ist (s. 645, 32 f. und die ganze Auslegung von Vers 4 b). Vgl. u. S. 151.

[420] S. Lyra in seinen allgemeinen Bemerkungen nach der Einzelauslegung von Hebr 9 (VI, 151 H) und zu 1. Kor 11, 24 f. (VI, 50 H) sowie Biel, Lekt. 16 A (I, 129): „nota quod sacrificium illud memoriale est dominicae passionis; secundum illud I Cor. 11"; Lekt. 53 U (II, 331). — Vgl. J. Ficker (57 III, 199 zu Z 17), der für Biel noch auf Stellen in dessen Predigten verweist.

[421] Vgl. die Zeilenglosse zu Ps 21 (22), 28: „REMINISCENTUR i. e. hoc ipsum memoriale passionis meae, scil. sacrificium altaris peragent" (3, 138, 19 f.), aus dem Scholion zu Ps 71 (72), 16: Das Altarsakrament „est memorabile triticum: quia in memoriam dominicae passionis institutum est. Ideo et memoriale domini dicitur" (3, 471, 3 f.) und die Glossen zu Ps 110 (111), 4: „MEMORIAM memoriale, scil. Eucharistiam (am Rande: „Unde ait: ‚Haec quotienscunque feceritis, in meam memoriam facietis'"; 4, 236, 29 f.) FECIT MIRABILIUM SUORUM, quae in vita sua gessit et passus est pro nobis" (4, 236, 17 f.; vgl. 3, 549, 22—25 [Zusammenfassung zu Ps 76 (77)] und 3, 320, 9). Vgl. weiter die Hebräerbriefvorlesung (zu 9, 2): 57 III, 199, 10—18.

et sanctorum in humilitate, vilitate, paupertate, abiectione, afflictione facta ..., quando efficiuntur exempla et assumuntur in exempla et disponuntur ad imitationem"[422], so ist damit für Luther der Begriff nicht etwa uneigentlich gebraucht. Andererseits ist damit die Messe auch nicht einfach durch die Bußmeditation ersetzt, wohl aber interpretiert[423]. D. h.: Das als Opferhandlung verstandene Geschehen der Messe wird auf dieselbe tropologische Bedeutung hin meditiert wie die gemalte, gelesene oder gehörte Passionsgeschichte. *Dieser* Gleichklang der Funktionen — und nicht etwa die einer anima naturaliter reformata entspringende Vorliebe für das „Wort"[424] — läßt verstehen, weshalb Luther in der Auslegung des traditionell[425] auf die Eucharistie gedeuteten Ps 110 (111) zu Vers 5 ESCAM „euangelicam" und „sacramentalem" streng parallelisieren und betonen kann: „simul enim sacramentum et Euangelium est sumendum, et utrunque est memoriale eius, unde ‚Quotienscunque manducaveritis, mortem Domini annunciabitis'. Ecce Euangelium cum sacramento."[426] Wort und Sakrament lehren einhellig dasselbe: die „crucifixio carnis". Dies verdeutlicht in idealtypischer Schärfe die Auslegung von *83, 4 b* (Stichwort: ALTARIA), auf die wir nun zum Abschluß achten.

Die Randglosse deutet das Stichwort auf die Schrift, genauer — dem Plural ALTARIA entsprechend — auf die scripturae, die einzelnen Schriftstellen, die alle in der uns schon bekannten Weise[427] das Gericht wirken: „Scripturae sunt Altaria Christi, super quae offerre et tradere nos in oboedientiam eius debemus, ut mactemur et offeramur Domino ... Scripturae inquam sunt altaria maxima, quae de crucifixione carnis docent."[428]

Auf die Frage, „cur altaria plura dixerit", findet das Scholion eine neue, die Glosse noch umgreifende Antwort: „Quia multae sunt cruces et passio-

---

[422] 3, 645, 24—27.

[423] Man denke an Ignatius von Loyola, der beim Besuch der Messe nicht auf Wort und Handlung achtete, sondern sich in die Passionsgeschichte an Hand seines mitgebrachten Meditationsbuches vertiefte (s. H. Boehmer, Loyola und die deutsche Mystik, 1921, 20 f.)!

[424] A. Brandenburg sieht in Luthers Arbeit einen „prädikatorischen ... Urdrang", eine „prädikatorische(n) Uranlage" wirksam (Gericht und Evangelium. Zur Worttheologie in Luthers erster Psalmenvorlesung, 18.20). — „Im übrigen gehört der Primat des Wortes, sein Verständnis als den Sakramenten ebenbürtiges, ja überlegenes Gnadenmittel zu den nicht restlos zu klärenden Ursprünglichkeiten der Theologie Luthers" — so urteilt W. Jetter, Die Taufe beim jungen Luther, 339. Vgl. schon K. Holl, Die Entstehung von Luthers Kirchenbegriff, Aufsätze I, 292 f.

[425] S. besonders Lyra (III 252 H — 253 G), Paul von Burgos und Matthias Döring (III 253 G — 254 E). Vgl. das tridentinische Eucharistiedekret c. 1 (Denz[31] 875).

[426] 4, 236, 33—36 (vgl. Z. 21: „ESCAM sacramentalem et spiritualem"). Im selben Sinne heißt es in dem Scholion zu Vers 4: „ista esca et memoria est duplex, scilicet sacramentalis et spiritualis. Spiritualis est ipsa praedicatio de Christo et Euangelium" (4, 243, 18 f.). — Zur Parallelisierung von Messe und Evangelium vgl. weiter 3, 58, 17 (= 55 II, 82, 20 f.); 3, 372, 34 f.; 4, 417, 4; 4, 451, 20 f.; 4, 453, 22 f; 4, 454, 20.

[427] S. o. z. B. den Abschnitt D („Das äußere Wort: öffentliches Gericht").

[428] 3, 640, 35—38.

nes et sanctorum afflictiones.“[429] Und aus dem in der Verschiebung des Numerus liegenden Unterschied der tituli von Ps 8 (PRO TORCULARI: Christus in der Kelter) und Ps 83 (PRO TORCULARIBUS: Die Christen in der Kelter)[430] erwächst eine bezeichnende Aufschlüsselung des Plurals ALTARIA: „sic patet iam duplex altare nostrum, *primum* ad literam Christi corpus, *secundum* tropologicum omnes passiones sanctorum, quae est mystica crux Christi.“[431]

Damit faßt Luther kurz zusammen, was er zuvor breit so ausgeführt hatte:

„*Primum* altare nostrum est Christus, ipse sacerdos et hostia et altare nostrum, super quem nos impositi offerimur deo patri, et in ipso omnia nostra sacrificia offerimus. Et ipse in corpore suo nos obtulit deo mortificatos carne, vivificatos autem spiritu. Si autem in corpore suo: ergo corpus eius est altare nostrum, cum non possit offertorium fieri nisi super altari. Crux autem eius fuit altare eius, in quo ipse fuit oblatus pro nobis, offerens nos in seipso.

Alterum est Crux Christi mystica, in qua omnes oportet offerri. Quia ‚qui non accipit crucem suam et sequitur me, non est me dignus‘: sicut enim ipse in cruce oblatus est: ita et nos similiter in cruce offerri oportet ... et super et in illis (sc. cruce et passionibus Christi, quae sunt ista vilia et abiecta in mundo, humilitas, opprobrium, peripsima, aporia etc. quae Apostolus 2 Cor. 6. prolixe numerat) offerimur Deo: sicut Christus in cruce, ita et nos in illis: quae sunt cruces nostrae et passiones nostrae et altaria nostra, super quibus exhibemus corpora nostra hostiam viventem. Si enim sacerdos est Christus, ergo altaria, ergo mactat victimam. Altaria sunt cruces, verbum dei sunt cultri, quibus mactat.“[432]

---

[429] 3, 647, 21 f.

[430] 3, 647, 22 f. — PRO TORCULARI (Ps 8) erläutert Luther: „passione et morte Christi i. e. pro crucifixo“ (55 I, 58, 10 f. = 3, 79, 16 f.) und PRO TORCULARIBUS (Ps 83): „sanctis et illorum passionibus“ (3, 640, 1). — Doch schon im titulus von Ps 80 begegnet PRO TORCULARIBUS. Die Auslegung, die es dort erfährt, bereitet die Deutung von ALTARIA im Scholion zu 83, 4 vor: „Torcular ps. 8 expositum est pro passione Christi. Ita nunc secundum Augustinum hoc loco mystice pro passionibus et pressuris sanctorum exponitur ... Est tamen etiam Torcular Crux quaelibet poenitentiae. Quia omnes oportet crucem Domini accipere et eum sequi, alioquin non erit illo dignus“ (3, 610, 29—34). Wenn Paulus nichts anderes predigt als „Christum crucifixum“, so meint er nach Luther damit „non tantum crucem, quam ipse portavit, sed et quam nos portare debemus“ (613, 13—16). Und „torcular“ ist in diesem Zusammenhang deshalb das richtige Wort, „Quia verbum crucis exprimit et comprimit nostram carnem“ (613, 24 f.). Gott ermahnt uns „et memores facit miseriae nostrae, ... ut perpetuo cogitemus poenitere et torcular calcare salutis“ (617, 21—23). Vgl. als frühesten Text zur Sache noch die Anmerkung in Fabers Psalterium 4, 476, 22—31. — *Von seiner Anschaulichkeit her überrascht es kaum, daß sich das Auslegungsmotiv „Christus in der Kelter“ sogar zum Bild konkretisierte und so in der mittelalterlichen Kunst erscheint.* Im Spätmittelalter wurde es zu einem für die Passionsfrömmigkeit jener Zeit ungemein bezeichnenden Andachtsbild: Man denke nur an den z. B. RGG³ IV, Tafel 57 (Abb. 4) wiedergegebenen Einblattholzschnitt, an dem man sich auch das beim frühen Luther zu beobachtende Ineinanderspielen von Passionsmeditation und Meßopferfrömmigkeit verdeutlichen kann. (Über die kunstgeschichtlichen Fragen informiert umfassend A. Thomas, „Christus in der Kelter“, RDK III (1954), 673—687.)

[431] 3, 647, 23—25.

[432] 3, 646, 13—31.

Auch hier fragt Luther nicht nach dem Grund, aus dem uns die Ermächtigung zur Hingabe und zum Opfer kommen könnte[432]. Freilich wird mit Nachdruck auf Christus gewiesen. Aber was seiner Passion erwächst, ist nicht zunächst und vor allem Gabe, sondern unmittelbar Aufgabe, nicht Zuspruch, sondern Anspruch. In der Messe als dem „memoriale" seiner Passion begegnet uns Christus als der, dessen opera uns helfen, „quando efficiuntur exempla et assumuntur in exempla et disponuntur ad imitationem"[433]. Opfer und Hingabe aber sehen wir nach Luther auch im Leben eines jeden Heiligen oder Vorgesetzten, „cuius exemplum assumitur ad imitationem"[434]. Ist also für das Verständnis des Abendmahls der Opfergedanke leitend, so rücken Christus und die Heiligen, Christus und die Kirche praktisch undifferenzierbar zusammen. Dann aber ist aus dem Abendmahl als dem Ort der *Neukonstituierung* des Taufglaubens im Empfang der Gabe eine Feier und *Darstellung* des Vollzugs der in christlicher Existenz und Kirche geschehenden Hingabe geworden.

2. *Die Dekalogpredigt vom 21. September 1516*

Die erste uns überlieferte thematische Stellungnahme Luthers zur Messe[435] stellt die in die Predigtreihe über die Zehn Gebote gehörende Aus-

[432] An einer Stelle (im Scholion zu Ps 110 (11), 4: MEMORIAM FECIT MIRABILIUM SUORUM; 4, 243, 7—16. Vgl. 3, 544, 7—13: zu Ps 76 (77), 16 im Rückbezug auf V. 12) wird die Messe so verstanden, daß mit ihr die Passion Christi nicht als *vor-*, sondern als *ur*bildliches Geschehen ins Bewußtsein tritt. Mit seinem Tod hat Christus den Tod getötet, so daß nun der Tod Leben und das Leiden Lust ist. Darin erscheint der wunderbare Umgang Gottes mit dem Menschen: „Sic enim ‚mirificavit dominus sanctum suum'. Ista autem mirabilia radicaliter et causaliter in Christi passione sunt facta, ad cuius exemplum omnes formari necesse est. Ergo Sacramentum Eucharistiae est passionis, id est mirabilium eius memoria" (ZZ 13—16). — Die hier vorliegende Christologie ist u. Kap. IX. A thematisiert: s. S. 300 und S. 318.

[433] 3, 645, 26 f. (s. o. S. 104).

[434] 3, 647, 38—40 (vgl. ZZ 26—37); dieser Text ist von Luther besonders hervorgehoben.

[435] a) Der von Luther 3, 58, 16 (=55 II, 82, 19 f.) erwähnte „sermo de coena domini" (Predigt über Ps 4, 8) ist uns leider verloren. Er muß spätestens 1516 gehalten worden sein, was sich aus der genannten Stelle ergibt, die zu den im Herbst 1516 neu bearbeiteten Stücken der ersten Psalmenvorlesung (s. o. Kap. II, Anm. 1) gehört.

b) Zu dieser Bearbeitung vom Herbst 1516 rechnen H. Boehmer (Luthers erste Vorlesung, 38—41), E. Vogelsang (BoA 5, 40) und R. Schwarz (Fides, spes und caritas, 76, Anm. 1) auch die für das Abendmahlsverständnis Luthers wichtige *Auslegung des 23. Psalms*, die 31 I, 464—471 mitgeteilt ist. (Von 471, 16—480 [Auslegungen der Psalmen 24 f.] können wir hier absehen.) Leider läßt sich das Datum der Entstehung dieser Auslegung nicht exakt ermitteln (s. u. Kap. V, Anm. 43), so daß man sich für eine Darstellung des frühen Abendmahlsverständnisses nicht auf sie stützen kann. Falls man sie doch vor der Hebräerbriefvorlesung anzusetzen hätte, könnte ihre sachliche Einordnung so aussehen, wie sie u. Kap. V (S. 209 f.) vorgenommen ist.

c) Auch die Datierung von Luthers *Randbemerkungen zu Gabriel Biels Collectorium in quattuor libros sententiarum* muß hier kurz erörtert werden, weil ihr Herausgeber, H. Degering, sie 1515/16 entstanden sieht (VII—XII). Die Äußerungen sind im Blick auf

legung des dritten Gebotes vom 21. September 1516[436] dar. Hier wird herausgestellt[437], daß die Festtagsheiligung fünferlei erfordere: Messe hören, Wort Gottes hören, beten, Opfer darbringen[438], die Sünde bereuen. Dies alles soll nicht „literaliter", als Werke äußerer Heiligung, sondern „spiritualiter", mit dem Herzen, geschehen[439], wie denn die vorausgegangene Predigt gleich zu Beginn der Auslegung des dritten Gebotes — gleichsam als Grundsatz — erklärt hatte, daß dieses Gebot nicht ein Werk, sondern nichts als Stillehalten („pura quies") gebiete, um „hominem deo velut puram materiam" zu bereiten[440]. „Non enim operando, sed patiendo boni sumus, cum patimur divinas actiones, quieti ipsi."[441] Diesen deutlich in Gedanken und Begriffen der Mystik ausgesprochenen Grundsatz gilt es im Blick zu behalten, wenn wir uns nun dem Abschnitt über das Messehören und dessen Zusammenhang mit dem Hören des Wortes Gottes, Beten und Bereuen der Sünde zuwenden.

a) Das Hören der Messe

In Luthers Bemerkungen zum Messehören begegnen wir einem ungebrochenen kirchlichen Positivismus und zugleich einer spiritualistischen Sakramentsfrömmigkeit, der es im Grunde nicht um äußere Daten geht. Was

---

den terminus ad quem nur von ihrem Inhalt her datierbar: Daß die Scholastiker „non attendentes verbum vocale in sacramentis esse verbum ipsius Dei" (18) nicht „de fide in sacramento" reden (18), daß sie also die „promissionum scientiam et fidei notitiam" vermissen lassen (19), hat Luther nicht vor der Hebräerbriefvorlesung formuliert. Eine frühere Datierung findet keinen Anhaltspunkt in den zeitlich sicher zu bestimmenden Äußerungen. Konkret widerspricht diesen Bemerkungen die im folgenden dargestellte Predigt. Sie fügt sich ganz in den Rahmen der Römerbriefvorlesung; die von der WA (s. Anm. 436) übernommene Datierung ist also vom Inhaltlichen her gestützt.

Die bezeichneten Randbemerkungen sind sehr wahrscheinlich erst 1520, bei der Vorbereitung der Schrift De captivitate, vielleicht sogar speziell im Zusammenhang der Ausarbeitung des Taufkapitels, entstanden. Näher begründet ist diese These u. Kap. VII.

[436] Zu dieser Datierung s. 1, 443, Anm. 1 und 1, 85, Anm. 2.

[437] „Sunt autem quinque facienda pro sanctificatione festi, ut colligitur ex decreto, scilicet audire Missam, audire verbum dei, orare, offerre secundum aliquos Et conteri de peccatis" (1, 443, 8—10).

[438] Was damit gemeint ist, erklärt Luther selbst kurz und bündig 1, 446, 7—10.

[439] 1, 443, 3 f.

[440] 1, 436, 16 f. 18—20. Ähnlich schon in den Dictata (zu Ps 117 (118), 27): 4, 277, 29—31.

[441] 1, 437, 21 f. Vgl. 1, 470, 36 f.: Im dritten Gebot geht es um die „nobilissima et maxima opera dei in audiendo, docendo, meditando verbo dei in spiritu intus: foris quies, intus maxima actuositas dei operantis." Siehe weiter 1, 471, 4—9: „Porro sanctificare quietem est sese passibilem deo praestare, ut in illo deus solus operetur: hic patientia et spe est opus, nam hic in caliginem intratur, ubi homo non operatur, sed ducitur via passionis mirabiliter. Quoties ergo pateris, toties non operaris non tu, sed quiescis et deus operatur in te, sed tu nescis quid, quia pateris et es nuda materia. Hoc est quod ait: vacate et videte, quoniam ego sum deus."

Luther später selbst so hartnäckig vertreten sollte, lehnt er hier entschieden ab: das laute Sprechen des Meßkanons[442].

aa) Kirchlicher Positivismus[443]:

Gegen gewisse Ausleger des Meßkanons, die diesen laut gelesen haben wollen, macht Luther geltend, daß es geboten sei, „Canonem missae, qui solus proprie est missa, pressa voce legi, ne audiatur". Die Messe soll man nicht hören, sondern sehen! Wer sie um des Evangeliums willen laut gelesen haben will, soll daran denken, „quod aliud est praeceptum de verbo dei et aliud de missa".

Die herrschende kirchliche Gewohnheit ist — im Einklang mit nominalistischer Auffassung — jeweils ein „praeceptum", hat also unbedingt zu gelten. Deshalb ist der Kanon still zu beten. Ebenso muß die Unterscheidung zwischen dem „praeceptum de verbo dei" und dem „de missa" beachtet werden. Das Denken von der potentia ordinata her bleibt auch später eine Grundkraft von Luthers Theologie. Hier aber betreibt noch kein kritisches Prinzip eine Auslese unter den vielen praecepta. So gilt auch hier, was wir an der Auslegung von Röm 3, 20. 22 in der Römerbriefvorlesung beobachtet hatten[444], daß nämlich bei fehlender Konzentration auf ein Einziges der Gedanke der potentia ordinata seine gewißmachende Kraft verliert[445].

---

[442] Freilich wird später der ganze Kanon allein auf die Einsetzungsworte und speziell den Gabespruch reduziert, der laut der Gemeinde zugesprochen werden soll. Insofern vertritt Luther hier nicht genau dasselbe, was er später dann ablehnt.

[443] Wir folgen dem Text 1, 443, 11—17: „Hic nimium stulte interpretantur canonem, volentes ideo missam legendam altiore voce, quod non videri sed audiri sit praecepta, quasi non magis praeceptum sit, Canonem missae, qui solus proprie est missa, pressa voce legi, ne audiatur.... Quod si propter euangelium volunt eam altius legendam esse, Cur non cogitant, quod aliud est praeceptum de verbo dei et aliud de missa?"

[444] S. o. Abschnitt D 2.

[445] Doch trägt das Gebot schon in sich seinen Sinn, denn es wirkt Gehorsam — wenn auch blinden Gehorsam — und damit die Demütigung, die auf jeden Fall Heilsgut ist. — Dieselbe Haltung wie bei der Beurteilung der Sekret nimmt Luther kurz darauf in derselben Predigt zur Frage, ob man an beliebigem Ort Messe hören darf, ein: „Nulli esse licitum in hoc ipso suum iudicium, suam opinionem, suam devotionem sequi, Sed authoritatem ecclesiae, et captivandum sensum in obsequium Christi ... Et Ecclesia non potest errare, Quilibet autem potest in sua devotione errare"; man soll dem gehorchen, was gegen einen steht, wie mit dem uns schon bekannten Hinweis auf Mt 5, 25 gesagt wird (1, 444, 14—28). Auch hierzu ist festzustellen, daß der Gedanke des festen Ortes, der das Vagantentum eigensinnig suchender und daher irrender Frömmigkeit ausschließt, eine Grundkraft der Theologie Luthers — vor allem seiner Abendmahlslehre — bleibt (s. u. S. 246). Er ist später aber ganz positiv auf die Hilfe ausgerichtet, die der Ort assertorischen Zuspruchs dem hin- und herirrenden und keinen Halt findenden Gewissen gewährt. Dagegen kommt es Luther in der vorreformatorischen Zeit zunächst allein auf den Gehorsam als solchen und auf die in ihm bewährte Demut an (vgl. o. Abschnitt D 2).

ab) Spiritualismus:

Zweitens kann der Gedanke der potentia ordinata keine gewißmachende Kraft gewinnen, wenn im Meßgeschehen äußeres Datum und dessen innere Bedeutung nicht notwendig zusammenhängen, sondern als zwei im Grunde nur beliebig einander zugeordnete Größen auseinanderfallen.

Daß überall in der Kirche — so erklärt Luther[446] — allein der Priester die ganze Messe hört, also auch das, was für alle andern *unhörbar* bleibt, bedeutet, daß Christus, der wahre Priester, über das, was er „in ecclesia per externa sacramenta et visibiles ceremonias" tut, hinaus für uns bei Gott *unsichtbar* wirkt[447]. Der Inbegriff der Messe, der Kanon, wird lediglich dadurch, daß er unhörbar bleibt, zum „magnum sacramentum" für das unsichtbare Wirken des himmlischen Christus, d. h. zum bloßen Hinweis auf eine tiefere Bedeutung, auf eine res, die an das signum als solches nicht gebunden bleibt[448]. So wird das Zentrum der Messe, obwohl in seiner äußeren Gestalt — als von der potentia ordinata verfügt — energisch festgehalten, innerlich gerade entleert, weil allegorisch zu einem Zeichen verflüchtigt, das zu der von ihm gemeinten Sache nur ein gebrochenes, nur ein sehr zufälliges Verhältnis hat. Man sieht, daß Luther noch Ende 1516 sehr weit von seiner später vertretenen Position entfernt ist. Das Bild ändert sich auch nicht, wenn wir nun auf Luthers Bemerkungen zum zweiten Punkt der Sonntagsheiligung achten.

b) Das Hören des Wortes Gottes

Nachdem Luther der Messe selbst eine im Grunde belanglose Rolle zugesprochen hat, erstaunt es nicht, daß er das Hören des Wortes Gottes für nötiger hält als das Hören der Messe, die nach dem Willen Christi (1. Kor 11, 25) und Pauli (1. Kor 11, 26) gerade um der Verkündigung des Evan-

[446] „Sed cessent ista vana somnia, Cum per omnem ecclesiam nullus nisi sacerdos solus missam audiat totam, Magno scilicet eo sacramento, quod (sc. wobei freilich die tiefe Bedeutung die ist, daß) Christus verus sacerdos, quanquam multa operatur in ecclesia per externa sacramenta et visibiles ceremonias, in quibus ei fideles concinunt et cooperantur, sicut clerus nunc facit sacerdoti in cantu, oratione, responsione, Tamen plurima agit invisibiliter pro nobis apud deum, quae populus et ecclesia eius non videt neque percipit" (1, 443, 17—23).

[447] Anders Biel (Lekt. 15 D; I 122): „Dicitur enim canon secretum ... ratione significationis duplicis, in christo scilicet et celebrante. in christo quidem, quia repraesentat secretum hoc quo christus latuit, et se abscondit a turbis ... In sacerdote autem silentium significat mentis, quo sine tumultu et verborum strepitu mentis devotio ad deum dirigatur, qui exauditor est cordis non vocis." — Daß die Kanonstille von Luther und Biel so verschiedene Deutungen erfahren kann, erweist die Willkür und Zufälligkeit dieser Deutungen.

[448] Vgl. Hugo von St. Victor, de sacramentis II 8, 7 (zit. bei Biel, Lekt. 39 K; II, 93 f.): „sacramentum est et signum, et imago invisibilis et spiritualis participationis iesu, quae intus in corde per fidem et dilectionem perficitur." — Ausgangs- und Bezugspunkt sind hier anders als in unserem Luthertext, die Signifikationshermeneutik aber ist beidemal dieselbe.

geliums willen zelebriert werden soll[449]. Von einem Ineinanderfallen aber von Meßgeschehen und Evangeliumsverkündigung in dem von Luther später vertretenen Sinn, daß die Mitte der Messe, nämlich die Einsetzungsworte, als promissio Evangeliumsverkündigung ist und *so* die Evangeliumsverkündigung als promissio das Sakrament bestimmt, kann hier nach dem zum ersten Punkt über die Besonderheit der Messe Gesagten nicht die Rede sein. Luther geht es lediglich darum, daß keine Messe gehalten, ohne daß dabei gepredigt wird[450] — und zwar nicht „humana et doctrinae iuris ac philosophorum", sondern das „Euangelium, id est (nach 1. Kor 11, 25), memoria Christi"[451]. Was Luther mit dieser Christuspredigt meint, hat er ein halbes Jahr später in der uns schon bekannten Auslegung der vierten Bitte des Vaterunsers in aller Deutlichkeit ausgeführt[452]: Das Wort ist dabei nicht als Proklamation, sondern als im Grunde zufälliges Mittel zur andächtigen Versenkung in das Bild des leidenden und sterbenden Christus verstanden.

Die Mündlichkeit, das öffentliche Geschehen des Wortes ist genau so wichtig bzw. unwichtig wie der äußere Vollzug der Messe. Beidemal muß äußere Gestalt — bei der Messe die Kanonstille, bei der Predigt das, was sie im Wortlaut vorhält — erst in eine innere Bedeutung umgesetzt werden: signum und res fallen auseinander und sind nur durch den Deutungsweg, das sacramentum, miteinander verbunden. Die res hinter der Kanonstille ist das unsichtbare Wirken Christi für uns bei Gott; die res hinter der Christuspredigt ist die Erkenntnis und das Bekenntnis der eigenen Sünde, die contritio, die durch die Betrachtung des Gekreuzigten erweckt wird.

Ganz folgerichtig sieht denn Luther nach unserem Text auch das Hören des Wortes Gottes noch einmal überboten — nämlich durch ein rein innerliches Geschehen, das sich überhaupt nicht mehr im Raum des mündlichen Wortes, sondern nackt als oratio spiritualis begibt[453].

---

[449] 1, 444, 33—38.

[450] 1, 444, 38: „Ideo non licet missam perficere sine euangelio."

[451] 1, 445, 21 f. Vgl. aus der Auslegung der Bußpsalmen 1, 204, 12—17. Zum Begriff „memoria" s. o. S. 104 f.

[452] S. o. S. 95—100.

[453] Als dritten Punkt hatte Luther das *Beten* behandelt. Dabei stellte sich ihm die Alternative: entweder äußerliches, gedankenloses Plappern oder innerliches Gebet. Daß man sich in der oratio vocalis ganz, d. h. auch „innerlich", mit dem Herzen, unterbringen kann, daß auch das Gebet des Herzens in der Externität des Wortes stehen kann, wird nicht bedacht. Die oratio vocalis ist lediglich Anlaß und Hinführung zur oratio spiritualis, wie 1, 445, 37 f. zeigt: „Oratio enim est ascensio mentis in deum („eine im Mittelalter gewöhnliche Definition, die auf Johannes Damascenus zurückgeht"; J. Ficker zu 56, 467, 26 f.; vgl. G. Metzger, Gelebter Glaube, 63, Anm. 33): verba sunt scalae, Sed vox est apparatus scalarum" (Vgl. die gleichzeitige Randbemerkung zu Tauler, der schreibt: „Also ist auswendig gebet nitt mer nütz dann so verr als es zu dieser edeln andacht den menschen raitzte" [Vetter 20, 9]: „Oratio vocalis omittenda, ubi cepta fuerit mentalis" [9, 99, 35]). Zum Verständnis des eigentlichen Gebets, der „oratio

c) Das Bereuen der Sünde

Bei diesem letzten Punkt nun handelt es sich um das „maximum et omnium primum, scilicet reconciliari deo per examinationem conscientiae et contritionem peccatorum“ [454].

Die „verissima contritio, viva et efficax“, die mehr der Liebe als dem Haß entspringen soll, besteht in einem Doppelten: in dem Haß und der Verachtung seiner selbst sowie der Liebe und dem Lob Gottes [455]. „Sunt enim haec duo, scilicet dei bona et nostra mala, Scala ipsa in deum, in qua descendimus in nos et ascendimus in deum.“ [456] Dies beides soll aus dem Evangelium herausgehört und dann im Herzen bewegt werden [457]. Es sind die Opfer, die Gott dargebracht, d. h. aber — im Blick auf den zu Beginn der Auslegung des dritten Gebotes ausgesprochenen Grundsatz [458] — nicht als Werk geleistet, sondern als von ihm gewirkt erfahren werden: die „sacrificia laudis et confessionis“ [459].

---

spiritualis“, verweist Luther (1, 446, 6) auf den fünften Punkt, das (nach der Formulierung von 443, 10) „conteri de peccatis“. Dessen Darstellung darf man wohl im ganzen, auf jeden Fall aber in einigen Teilen, als inhaltliche Entfaltung des dritten Punktes ansehen.

In scharfem Widerspruch zu dem sich in dieser Predigt von 1516 bekundenden Verständnis des Gebets stehen die fünf Orationis verae conditiones (4, 624) *der Rogatepredigt von 1520, die ganz vom reformatorischen Promissiobegriff her gestaltet sind: s. u. Kap. X.*

[454] 1, 446, 11 f. [455] 1, 446, 13 f. 21—23.

[456] 1, 447, 9—11. Es folgt (noch Z 11): „sicut figuratum est Gene: XXVIII“; im Anschluß daran wird Ps 49 (50), 23 angeführt, den die Glossa ordinaria (III 157; s. o. Anm. 311 Schluß) so auslegt: „Et haec est via ad deum: scala iacob qua angeli i. e. fideles ascendunt ad laudem divinitatis: et descendunt ad laudem humanitatis.“ — Dasselbe wie 447, 9—11 meint jener bekannte Satz aus dem Scholion zu Röm 3, 5 (56, 229, 21 f.): „Deus per suum exire nos facit ad nos ipsos introire Et per sui cognitionem infert nobis et nostri cognitionem.“ Es will beachtet sein, daß nach diesen beiden Texten im selben Geschehen einmal der Mensch und einmal Gott als Subjekt erscheint: im Doppelbekenntnis der Gerechtigkeit Gottes und der Ungerechtigkeit des Menschen sind Gott und Mensch eins (s. o. S. 58).

[457] 1, 447, 8 f. [458] S. o. S. 108.

[459] 1, 447, 11—16. Sehr aufschlußreich ist, wie Luther das Lob von Ps 49 (50), 23 und das Bekenntnis von Ps 50 (51), 19 her bestimmt: „Sunt etiam duo illa sacrificia laudis et confessionis, de quibus: Sacrificium laudis honorificabit me, et quod ille sit ascensus in deum (vgl. die Anm. 456 zitierte Glossa ordinaria), sequitur: Et illic iter, quo ostendam illi salutare dei, id est revelabo ei aeternam salutem. De altero, confessionis scilicet: Sacrificium deo spiritus contribulatus, cor contritum et humiliatum, deus, non despicies.“ — Den Doppelaspekt von Gotteslob und Sündenbekenntnis versucht Luther durchgehend zur Geltung zu bringen — auch im Blick auf das Vaterunser; s. aus der Predigt vom 12. Oktober 1516 (nach WA 1, 89 Anm. 2): „in isto nomine ‚Pater‘ aedificatur scala illa duplicis confessionis, qua cor attenditur et ad contritionem sui certissimam, ut sit idoneum orare sequentia“ (1, 90, 23—25).

Das im Gotteslob und zugleich[460] im Sündenbekenntnis sich bewegende Geschehen ist nichts anderes als die uns schon bekannte[461] und uns im folgenden noch unter dem Aspekt der promissio begegnende[462] Doppelbewegung der Rechtfertigung, die Luther hier sozusagen in ein Verhältnis verschiedener Intensität zur Meßfeier, zum Predigthören und zum Gebet setzt. Ein unmittelbarer und notwendiger Zusammenhang zwischen Meßfeier und der Rechtfertigung in Lob und Bekenntnis als dem eigentlichen Heilsgeschehen besteht nicht — abgesehen vom Opfergedanken, der aber hier ja gar nicht zur Sprache kommt, es sei denn mit eben dem letzten Punkt. Die Rechtfertigung hat ihren eigentlichen „Sitz im Leben" nicht im Gottesdienst, d. h. im viva voce geschehenden Zuspruch der Sündenvergebung, nicht in der Öffentlichkeit und Mündlichkeit, sondern in der oratio spiritualis, die freilich keinen Quietismus bedeutet, sondern als mortificatio höchst dynamisch gelebt wird.

In äußerst knapper Zusammenfassung begegnet diese Predigt nochmals im Frühjahr 1517 in der „Instructio pro confessione peccatorum"[463] bei der Auslegung wiederum des dritten Gebotes: Seine Erfüllung ist die „Actuatio primi et secundi praecepti, id est seipsum capacem gratiae facere et materiam sese praebere operaturo Deo. Quod fit orando, Missam et verbum Dei audiendo, Christi passionem memorando et pro peccatis gemendo, quod est spiritualiter communicare: Totum gratia Dei per Ihesum Christum"[464]. Die deutsche Fassung betont darüber hinaus, daß „dis gebot furderdt ein geist arme sehle, *die do yres nicht sein vor got opffert,* das er got sey und yn yr seines wercks und namen bekome"[465]. In diesem Sinne predigt Luther gleichzeitig über die vierte Vaterunserbitte und bestimmt die „Bereitung" zur Messe als „sakramentale Textmeditation". Sie allein ist die rechte Art und Weise, in der des Todes des Herrn „gedacht" und er „verkündigt" wird[466].

---

[460] 1, 447, 16: „haec duo simul oportet offerri". Vgl. aus dem Scholion zu Hebr 3, 1: „confessio peccatorum et laudis est una et eademque confessio" (57 III, 137, 16 f.; vgl. 138, 1—4). — „Der confessio-Begriff des jungen Luther" ist keineswegs so originell, wie es E. Vogelsangs gleichnamiger Aufsatz (Lutherjahrbuch XII, 1930, 91—108) darstellt. Man beachte nur, was z. B. J. Altenstaig s. v. „confiteri" ausführen kann (Fol. 47v).

[461] S. o. S. 58. [462] S. u. S. 122 f.

[463] 1, 257—265. Mit Th. Brieger, Kritische Erörterungen zur neuen Luther-Ausgabe, ZKG 11, 1890, 130. 148, betrachten wir 1, 264, 9—265, 11 als einen Anhang, der 1518 der ein Jahr zuvor entstandenen Instructio hinzugefügt wurde. S. u. Kap. V, Anm. 13.

[464] 1, 263, 10—14. [465] 1, 254, 26—28 (Hv).

[466] 9, 146, 11—30. Vgl. das o. S. 95—100 Ausgeführte und E. Bizer, Die Entdeckung des Sakraments durch Luther, EvTh 17, 1957, 76—78, bes. das Fazit: Das Abendmahl ist 1517 noch „ganz und gar Andachtsmittel und erfüllt sich da, wo der Mensch sich durch das Wort zur Andacht reizen läßt" (78 f.; vgl. Fides ex auditu, 136).

Aus einigen bruchstückhaften Äußerungen der ersten Psalmenvorlesung und einer einzigen einigermaßen geschlossenen Stellungnahme zum Thema, der Predigt vom 21. September 1516, — mehr ist uns an Dokumenten zu Luthers Verständnis der Messe vor der Hebräerbriefvorlesung nicht überliefert[467] — hat sich uns ein Bild mit sehr bestimmten und konkreten Zügen ergeben. Es zeigt vor allem, daß Luther das im Sinne des radikal gefaßten opus operantis verstandene „Sakrament" nicht in Spannung zum „Wort" sieht. Denn beides ist als äußeres Geschehen nicht wichtig, also uneigentlich verstanden; beides steht gleichermaßen im Dienst des Opfergedankens, d. h.: im Dienst der als Aufgabe und Hingabe seiner selbst verstandenen Buße. In ihr haben inneres und äußeres Leben, Gebet und Ethik, Gott und Welt ihre Einheit.

So läßt sich denn nicht nur aus der Sicht der späteren Theologie Luthers, für die Wort und Sakrament unauflöslich ineinanderliegen, und im Blick auf den reformatorischen Umbruch, in dem sich in wechselseitiger Durchdringung ein neues Wort- und Sakramentsverständnis zugleich herausbildet[468], sondern auch im Blick auf die einheitliche Auffassung von Wort und Sakrament in der frühen Zeit jene These nicht halten, nach der Luther sein reformatorisches Wortverständnis zeitlich, vor allem aber sachlich vor seinem neuen Sakramentsverständnis vertreten hat[469] [470].

---

[467] Wir sehen dabei ab von den späteren Rückblicken (bequem zugänglich bei O. Scheel, Dokumente; s. das Sachverzeichnis s. v. „Messe" und „Messedienst"). Sie können in ihrer negativen Ausrichtung auf unsere Frage keine Antwort geben und haben ihren Wert nur als Zeugnisse für Luthers reformatorisches Verständnis.

[468] Dies wird der zweite Teil dieser Arbeit zeigen.

[469] *„Die Vorordnung des Wortes vor das Sakrament* ist der, soweit man sehen kann, von allem Anfang an festliegende *Ausgangspunkt der allgemeinen Sakramentslehre Luthers gewesen":* W. Jetter, Die Taufe beim jungen Luther, 191.

[470] So sehen wir anders als G. Ebeling in dem Wort- und Sakramentsverständnis, das Luther von der Zeit der Hebräerbriefvorlesung an in zunehmender Folgerichtigkeit vertritt, keineswegs nur „die Klärung der (sc. vorher schon errungenen) Grundposition" (Luther II. Theologie, RGG[3] IV, 502), die „die darin implizierte, von der kirchlichen Lehre abweichende Auffassung der Gnadenmittel zur Entfaltung bringen" mußte (ebd. 503). Weil wir den von Ebeling offenbar angenommenen notwendigen Zusammenhang von — in seiner Begrifflichkeit geredet — „Grundposition" und „Entfaltung" nicht erweisen können (das ist das negative Ergebnis dieses ganzen Zwischenkapitels), haben wir auch nicht „das Recht, L.s theol. Grunderkenntnis (sc. die frühe Rechtfertigungslehre) als reformatorische Wende zu bezeichnen, die den Schritt zum reformatorischen Geschehen ermöglichte und erforderte" (ebd. 503). Vgl. Ebeling in: Luther. Einführung in sein Denken, 73. 76 f.

[471] Vgl. o. Kap. I C, bes. Anm. 82 und 83.

[472] 56, 45, 15. Vgl. H. Bornkamm, ARG 53, 1962, 6, Anm. 29.

[473] Vgl. Bornkamm, ebd., 1 f.

[474] 56, 171, 26—172, 15. Der Text interessiert in diesem Zusammenhang nicht im Blick auf den „iustitia"-Begriff, sondern speziell im Blick auf das Wortverständnis. Dabei stellt sich vor allem die Frage, in welchem Sinn Luther hier Mk 16, 16 gebraucht. Da dies sich aber aus dem Scholion selbst nicht genau ermitteln läßt, gehen wir den Weg über die Auslegung von Ps 50 (51): s. u. Abschnitt I.

II. promissio — fides

Aus der bisherigen Darstellung ergibt sich, daß für den frühen Luther der Glaube nicht von einem mündlichen und verbindlich ergehenden Heilswort geschaffen, sondern nur via negationis in Bewegung gehalten wird, also ohne wirklichen Grund, ohne Gewißheit ist. Aber muß sich diese Sicht nicht ändern, wenn wir auf die zahlreichen Stellen — vor allem der ersten Psalmenvorlesung — blicken, an denen Luther festhält, daß Gott mit der Sendung Jesu das „verbum abbreviatum et consummatum" (Jes 10, 22 f. = Röm 9, 28) „in medio annorum" (Hab 3, 2) gesprochen[471], so seine an die Väter des Alten Bundes ergangenen Verheißungen erfüllt und damit seine Treue (fides) erwiesen hat, der wir nun im Glauben (fides) als der tropologischen impletio promissionis entsprechen können? Kurz: Wir fragen danach, wie die bekannte Randglosse zu Röm 4, 14: *fides et promissio sunt relativa*"[472] und damit zugleich: wie das berühmte und in seiner Bedeutung umstrittene[473] Scholion zu Röm 1, 17[474] im Zusammenhang der ersten Psalmen- und der Römerbriefvorlesung zu verstehen sind.

H) Die Erfüllung der promissio in Christus[475] [Röm 3, 3; Ps 84 (85)]

1. Für *Röm 3, 3* (NUNQUID INCREDULITAS ILLORUM FIDEM DEI EVACUAVIT?) ergeben sich Luther über die Ambivalenz von FIDES zwei Möglichkeiten der Auslegung: eine im Blick auf die Treue Gottes[476] und eine andere im Blick auf den Glauben der Menschen[477]. Doch findet sich zwischen diesen beiden Möglichkeiten gar kein wirklicher Unterschied; sie stehen nicht in Widerspruch zueinander, sondern entsprechen sich sogar: „Quia quicquid de veritate obiectiva fidei dicitur literaliter, idem et de fide in hanc veritatem intelligitur moraliter", was Luther im Kollegdiktat dann so faßt: „quia quicquid de veritate Dei dicitur, cum sit obiectum et correlativum fidei, idem etiam de fide in eandem veritatem moraliter intelligitur"[478]. Daß die „credulitas in Deum" selbst „impletio promissionis"

---

[475] Außer den im folgenden behandelten Texten vgl. die Zeilenglosse zu Ps 99 (100), 5: „VERITAS EIUS exhibitio misericordiae promissae, seu hebr. ‚fides eius'. Fides enim est ipsa gratia et misericordia olim promissa, quia per illam iustificamur et salvamur. In fide enim Christi omnia nobis donantur, quae promissa sunt olim" (4, 127, 17—20), das Scholion zu Ps 118 (119), 90 (4, 350, 25—31) und das Scholion zu Ps 118 (119), 160 (4, 379, 25—380, 3).

[476] 56, 224, 15—20 = 57 I, 146, 19—147, 3.

[477] 56, 224, 20—23. 25—225, 1 = 57 I, 147, 3—15. — Den Doppelsinn von fides beachtet schon Augustin (De sp. et lit. XXXI 54; CSEL 60, 211): „secundum hanc fidem, qua credimus, fideles sumus deo; secundum illam uero, qua fit quod promittitur, etiam deus ipse fidelis est nobis."

[478] 56, 224, 23—25 (Zusatz). 57 I, 147, 15—18.

ist[479], verdankt sie ihrem Korrelat, dem, worauf sie sich richtet: der Treue Gottes („fides Dei"), die identisch ist mit seiner erfüllten Verheißung, „i.e. Christus, secundum illud psalmi 84: ‚Veritas de terra orta est', i.e. Christus promissus exhibitus est ex Virgine"[480].

Auch dann, wenn uns Luther nicht selbst darauf wiese, müßten wir zum Verständnis des Scholions zu Röm 3, 3 auf die Auslegung von Ps 84 in den Dictata zurückgreifen. Denn wir finden in den frühen Texten keine zweite Stelle, an der sich Luther in gleicher thematischer Konzentration zur Sache äußerte[481].

2. Nach *Ps 84 (85), 11 f* begegneten sich „misericordia" und „veritas" — die Gnade Gottes[482] und die Erfüllung seiner Verheißung[483] — in der Person Christi[484]. Beide Begriffe versteht Luther — wie er in wörtlicher Aufnahme Lyras ausführt — in heilsgeschichtlich inkarnatorischem Sinn[485]. Die „veritas" als Erfüllung umschließt freilich dabei ein doppeltes Moment: heilsgeschichtlich im Bezug auf „promissio" ist sie Treue, ontologisch im Bezug auf „figura"/„umbra" Wirklichkeit[486].

Dem Begriffspaar gewinnt Luther nun folgenden Doppelaspekt ab: Was Gott verspricht, und daß er überhaupt ein Versprechen gibt und sich darin festlegt, tut er aus „misericordia" — „pro nobis"[487]. Daß er sein Versprechen hält und einlöst, erweist seine „veritas" — „pro se"[488]. Denn daß sich Gott in seiner Verheißung zum Schuldner macht, liefert ihn keineswegs dem Menschen aus. Die Erfüllung schuldet Gott sich selbst, nicht uns — seiner

---

479 56, 224, 21 f. (= 57 I, 147, 3 f.).

480 57 I, 146, 17—19 (= 56, 224, 13—15).

481 Daß Ps 84 (85), 11 f. wichtig bleibt, zeigt die Bezugnahme auf diesen Text z. B. im „Sermon von dem gepeet und procession yn der Creutz wochen" (1519), Abschnitt 4 (2, 176, 21—177, 11).

482 4, 2, 20. 483 Ebd.

484 4, 2, 20 f. — Die „veritas" ist die Treue, mit der Gott zu seinen Verheißungen steht (z. B. 3, 167, 3 f. [zu Ps 30 (31), 24]; 3, 226, 7 f. [zu Ps 39 (40), 11]). Da er diese in Christus einlöst, erfüllt, ist Christus die Treue Gottes in Person (z. B. 3, 167, 34: „Christus est veritas et fides eius" [zu Ps 30 (31), 24]; 3, 226, 10 f. [zu Ps 39 (40),11]).

485 „Et sic Lyra bene exponit dicens (Das folgende ist von Luther besonders hervorgehoben): ‚Misericordia et veritas obviaverunt sibi, id est simul convenerunt in unam personam. Quia ex dei misericordia verbum assumpsit carnem ad complendum veritatem promissionis factae patribus veteris testamenti de incarnatione filii dei'" (4, 13, 9—13 = Lyra zSt: III, 212 C). Vgl. 4, 13, 27 f.: „misericordia et veritas obviaverunt sibi, scilicet in facto et opere uno exhibitae." Vgl. die Glosse 4, 2, 22 f.

486 „Hic notandum, quod Veritas (1.) quandoque distinguitur contra falsum et mendacium, (2.) quandoque contra umbram et figuram" (4, 12, 35—37; vgl. die Ausführung 4, 12, 37—13, 9). Zu dem interessanten Ineinander von heilsgeschichtlichem und ontologischem Denken in der ersten Psalmenvorlesung vgl. vor allem das Scholion zu Ps 63 (64), 10: 3, 368, 18—35 (vgl. o. Kap. I, Anm. 75) und die Randglosse zu Ps 65 (66), 5: 3, 375, 25—33.

487 4, 2, 38—41; 4, 13, 13—15. 17 f. Vgl. 4, 13, 32 f.

488 4, 2, 38—41; 4, 13, 15—17. 18. Vgl. 4, 13, 32 f.: „divina bonitas alio affectu est misericors, alio verax, misericors propter nos, verax autem propter se."

promissio, nicht unserem meritum[489]. „Quia quod Christus venit et natus est, promissio sola fuit et non meritum. Et per hoc ipsum iam iustificamur, scilicet per adventum eius. Et non sic, quod prius iusti fuerimus et meriti, et per hoc deus verax sit, quia miserit eum." [490]

Die im heilsgeschichtlich-inkarnatorischen Sinn erfüllte Verheißung will nun aber ergriffen sein, „quia adventus Christi omnibus communis est, sed non susceptio eius in omnibus ... omnibus promissus, omnibus exhibitus, sed non omnes inde iustificati" [491]. Grundsätzlich kommt dieses Problem der Mitteilung und Aneignung der erfüllten Verheißung am Ende der Auslegung zur Sprache: „Tropologiam autem psalmi credo ex saepe dictis facile apparere. Nam quaecunque de advento primo in carnem dicuntur: simul de adventu spirituali intelliguntur. Immo adventus in carnem ordinatur et fit propter istum spiritualem: alioquin nihil profuisset. Unde et ista verba ‚Misericordia et veritas' non possunt de Christo dici nisi propter adventum secundum: quare iste principaliter intenditur. Quid enim prodesset deum hominem fieri, nisi idipsum credendo salvaremur? Quocirca Christus non dicitur iustitia, pax, misericordia, salus nostra in persona sua nisi effective. Sed fides Christi, qua iustificamur, pacificamur, per quam in nobis regnat." [492]

Aber selbst mit der Betonung des effektiven Charakters der Tropologie ist deren Gestalt noch nicht präzis umrissen. Ist etwa Christus für Luther hier schon konkret zum mündlichen Verheißungswort geworden, das sich Glauben schaffend erfüllt? Mit seiner Auslegung des Begriffs „iustitia" weist uns Luther wenigstens die Richtung, in der wir die Antwort auf diese Frage zu suchen haben.

V. 12 (VERITAS DE TERRA ORTA EST, ET IUSTITIA DE COELO PROSPEXIT) stellt „veritas" und „iustitia" einander gegenüber. Darin drückt sich für Luther die Spannung zwischen Ursprung und Ziel des Glaubens und die ihr entspringende Bewegung aus: die „veritas" schiebt, die „iustitia" zieht. „Et sic per veritatem ipse ad nos, per iustitiam ipsi ad eum." [493] Mit der im heilsgeschichtlich-inkarnatorischen Sinn erfüllten Verheißung, der „veritas", reicht sich uns nicht schon die endgültige „iustitia" dar. Nur wer die „veritas" annimmt und sucht, wird gerechtfertigt[494]. — Was aber Annahme und Suche der veritas für den frühen Luther konkret bedeutet, erfahren wir aus der Auslegung von Ps 84 und Röm 3, 3 nicht

[489] Luthers Formulierung: „(sc. Deus) se debitorem promittendo fecerat et non accipiendo. Quid autem est, quod promittendo se fecit debitorem, nisi mera gratia et misericordia?" (4, 13, 25—27) dürfte sich an Augustins Enarr. in Ps 83 (84) anlehnen: „Debitorem Dominus ipse se fecit, non accipiendo, sed promittendo; non ei dicitur: Redde quod accepisti; sed: Redde quod promisisti" (CChr XXXIX, 1160 [=MPL 37, 1068]).

[490] 4, 17, 22—25. Vgl. 17, 36.

[491] 4, 17, 27—31.

[492] 4, 19, 31—39.

[493] 4, 17, 38 f. (vgl. den Zusammenhang 33—39).

[494] 4, 17, 42—18, 4.

mehr, wohl aber in unmittelbarem Anschluß an die Auslegung von Röm 3, 3 in der von 3, 4 f, in der Luther seine Auslegung von Ps 51, 6 aus der ersten Psalmenvorlesung aufnimmt. Erst in dieser treffen wir auf eines der beiden Momente des Promissioverständnisses, das für den frühen Luther maßgeblich und typisch ist und als authentische Auslegung bzw. Zuspitzung der heilsgeschichtlich-inkarnatorischen Aussagen verstanden werden muß. Daß diese Zuspitzung in Wirklichkeit eine Umbiegung ist und wir für den entscheidenden Bereich der Tropologie von der „Erfüllung der promissio im Gericht" reden müssen, wird die folgende Darstellung erweisen.

I) *Die Erfüllung der promissio im Gericht*[495] [Ps 50 (51); Röm 3, 4 f.]

1. Im Rückblick von De captivitate auf die Auslegung von *Ps 50 (51)* in den Dictata läßt sich die reformatorische Wende in Luthers Theologie gerade am Promissiobegriff in höchster Konkretion und damit in aller Schärfe bestimmen.

In De captivitate stützt sich Luther auf drei „promissiones". Zwei davon, die Spendeformel der Abendmahlsworte und der Binde- und Lösespruch (Mt 16, 19; 18, 18; Joh 20, 23) werden vor der Hebräerbriefvorlesung auffälligerweise *nirgends* aufgegriffen[496] — im Gegensatz zu dem Taufwort Mk 16, 16, das in den frühen Texten an einigen Stellen erscheint, von denen die Auslegung von Ps 50 die wichtigste ist[497].

---

[495] Zu dieser Überschrift vgl. konkret das Scholion zu Ps 110 (111), 7 (OPERA MANUUM EIUS VERITAS ET IUDICIUM): „,Veritas' est omne bonum, quo salvatur spiritus: quia ille non potest salvus esse carnalibus bonis, quae sunt umbra, sed veritate, quae est aeterna. Et ideo haec bona ,veritas' dicuntur, quia olim promissa, nunc exhibita, atque quia non sunt literalia et temporalia. *,Iudicium'* autem est omnis damnatio et crucifixio veteris hominis, quod similiter *veritas* est, id est *impletio promissi*" (4, 245, 31—36); Hv. — Vgl. die Römerbriefvorlesung (zu 3, 5): 56, 231, 6—19, bes. 14 f.: „in hac humilitate et Iudicio regnum Christi prophetatum est futurum esse."

[496] a) Nur als Text für die Predigt an Petri Kettenfeier (1. August) 1516 begegnet ein einziges Mal Mt 18, 18. In dem uns von dieser Predigt erhaltenen Fragment (1, 69) ist aber nirgendwo das Schlüsselwort berührt. — Weiter begegnet es in der 1, 130—132 (= 4, 636—639) mitgeteilten Lichtmeßpredigt. Dieser Text wird von Löscher an einer Stelle auf 1517 (für welches Jahr sich auch E. Vogelsang, ZKG 50, 1931, 134, ausspricht), an einer anderen auf 1518 datiert (s. WA 1, 130, Anm. 1). Er gehört aber mit Sicherheit in das Jahr 1518, in die Zeit der Abfassung der Resolutionen, da er durch diese spezifisch geprägt ist: Die vom Text (Mal 3, 1 ff.) her nicht zu erwartende Bezugnahme auf eben Mt 16, 19 (1, 131, 5—19) ist nur von einer andernorts notwendigen Beschäftigung mit dem Bußsakrament verständlich: vgl. Resolutio 7 und 38. Weiter sind 131, 2—4 mit Resolutio 58 und 131, 33—37 mit Resolutio 15 zu vergleichen.

b) Die Spendeformel der Abendmahlsworte wird lediglich 56, 385, 28—31 (= 57 I, 198, 2—4) als Beleg dafür herangezogen („pro multis' — Non ait: pro omnibus": Z. 30), daß nicht alle Menschen erwählt sind. Als solcher ist der Gabespruch nicht ins Auge gefaßt.

[497] Die andern beiden Stellen der Dictata (4, 92, 26 f. und 4, 193, 12 f.) beziehen wir sofort in unsere Darstellung mit ein. — 1, 43, 1 f. und 3, 75, 30 f. wird Mk 16, 16 in

Wie 1520 wird hier — um zunächst die Kontinuität in Luthers Theologie herauszustellen — Mk 16, 16 im Einklang mit der nominalistischen Tradition[498] als Kundgabe von Gottes Willen verstanden: „testamentum et pactum nobiscum fecit, ut qui crediderit et baptisatus fuerit, salvus sit ... In hoc autem pacto deus est verax et fidelis et sicut promisit, servat“[499]. Mit Mk 16, 16 legt sich Gott kraft seiner Souveränität „‚libere‘, id est per electionem praedestinationis“[500], fest. Von seiner Setzung will er nicht abgehen, denn er kann sich nicht selbst verleugnen (2. Tim 2, 13)[501].

Nun ist aber bei unserem Vergleich genau auf eine Verschiebung zu achten, die nicht etwa nur eine belanglose Nuance, sondern einen tiefgreifenden Unterschied darstellt.

Nach De captivitate ergibt sich der Inhalt des Glaubens, von dem Mk 16, 16 a im vorangestellten Relativsatz redet, aus der Aussage des Hauptsatzes: Geglaubt wird die Zusage des Heils, und der die Heilszusage Gottes Glaubende hat das Heil[502]; der, den Wort und Sakrament erreichen, ge-

---

anderer Hinsicht aufgenommen. Interessant ist die Verwendung in der frühen Erfurter Predigt über Joh 3, 16 (4, 601, 7—25), die ein theologisches Verständnis bekundet, das schon in der Psalmenvorlesung aufgegeben wird. — In der Römerbriefvorlesung bezieht sich Luther auf Mk 16, 16 im Scholion zu 1, 17 (56, 171, 26—172, 15; vgl. 57 I, 14, 1—5) und zu 1, 29 (56, 186, 22—25).

[498] Nach Biel (IV d 1/q 2/a 1[A]) hat Gott die Sakramente nicht aus einer ihn zwingenden Notwendigkeit, sondern in freier Verfügung eingesetzt. (Vgl. den Schlußsatz von Lekt. 59 S im Meßkommentar [II, 447]: „debitor noster est deus sua misericordi voluntate, non rei necessitate“). Nachdem aber nun einmal die „ordinatio Christi: Nisi quis renatus ... Joh 3, 5“ (= Mk 16, 16: s. IV d 1/q 4/a 3 [H] und IV/d 4/q 1/a 2 [F]) besteht, kann niemand ohne Sakrament (und Glauben: s. IV d 4/q 1/a 2 [F]) selig werden. — Für die frühere franziskanisch-voluntaristische Tradition vgl. Bonaventura: „in institutione baptismi, ubi dixit: Qui crediderit ...“ ist die „efficax et infallibilis ordinatio ad gratiam“ gegeben (III/d 40/dub 3; III, 895 b). „Dominus enim pactum fecit, cum dixit Marci ultimo: Qui crediderit ...“ (IV/d 3/a 1/q 3; IV, 69 b). — Vgl. jetzt: H. A. Oberman, ZKG 78, 1967, 243.

[499] 3, 289, 3—5. — Auch in der Zeilenglosse zu Ps 104 (105), 8 erscheint Mk 16, 16 als das Wort, das Gottes Setzung ist. Es muß als Kundgabe des Willens Gottes aufgenommen und anerkannt werden: „MANDAVIT suscipiendum (sc. verbum) pro mandato posuit (sc. Deus), ut qui crediderit, salvus erit“ (4, 193, 12 f.; vgl. den Zusammenhang der ZZ 10—22).

[500] 4, 92, 26 f. (Scholion zu Ps 93 (94), 1): Gott handelt „‚libere‘, id est per electionem praedestinationis, non per successionem generis aut cuiusvis pacti, sed ‚quicunque crediderit, salvus erit‘“.

[501] Vgl. 3, 291, 18: „Quia deus seipsum negare non potest“ (zum Kontext 291, 14—21 s. u. S. 120 f.) mit 6, 528, 28 (hier — in De captivitate — in ausdrücklicher Aufnahme von 2. Tim 2, 13) und mit beidem Lekt. 59 S des Bielschen Meßkommentars: „Et licet promissio ipsa sit contingens, sicut et praedestinatio, et quae promisit potest non promisisse, et praedestinatum potest non salvare in sensu diviso, quia potest non praedestinasse, tamen non potest promissum non servare in sensu composito. Hinc II AD THI. ii dicitur: NON POTEST NEGARE SEIPSUM“ (II, 446 f.).

[502] Mit Mk 16, 16 beginnt Luther programmatisch die Darstellung seines Taufverständnisses (6, 527, 33 f.). Ausdrücklich bezieht er sich auf diese Stelle noch 6, 533, 29—534, 2 und 6, 543, 31—33. Vgl. hier bes. Z. 33: „credens, salutem se consecuturum“.

hört zu den von Gott Erwählten — wie Luther nun seinen Predigthörern ausdrücklich zuspricht[503].

Für die Auslegung von Ps 50 dagegen ist die Heilszusage Gottes identisch mit seinem Gerichtsspruch, der den Glauben ausschließlich bestimmt: Wer sich selbst richtet und so mit Gottes Gerichtsurteil über sich übereinstimmt, der wird selig[504].

„Verum est nos esse in peccatis coram illo semper, ut scilicet ipse in pacto suo et testamento, quod nobiscum pepigit, iustificator sit. Unde litera Hebr. sic: ‚Tibi soli peccavi, propterea iustificabis in verbo tuo', i.e. pacto tuo. Qui ergo non peccat nec peccatum confitetur, hunc non iustificat deus in pacto: quia ‚non credit etc.', eo quod non possit deus." [505] Gott will seine Gnade nur den Demütigen geben (1. Petr 5, 5)[506]. In diesem Willen liegt die wahre soteriologische Mitte der Heilsgeschichte[507]. Gott hat alle Menschen in das Erkennen und Bekennen der Sünde verfügt[508]: Mk 16, 16 erfährt seine Auslegung von Gal 3, 22 (bzw. Röm 11, 32) her, wobei die ganze Betonung auf der ersten Hälfte des Paulusverses liegt[509]. Der im letzten maßgebliche Satz aber, der das Promissioverständnis des frühen Luther leitet, ist die in ihrer Bedeutung für Luther uns aus dem „sacramentum internum" bekannte[510] Stelle 1. Kor 11, 31: „Semper igitur peccatum timen-

[503] Wohl 1520 (vgl. 4, 706 Anm. 1) predigt Luther: „Ne dubita ergo, o homo, si accepto sacramento paratus sis sive ad vitam sive ad mortem, prout Domino Deo tuo visum fuerit, te esse vere beatum et sanctum propter virtutem promittentis et ob id seipsum tibi in pignus beatitudinis ponentis. Nec magis Deum dehonestare (id quod tibi verissimum sit ac omnium persuasissimum) posses, quam si dubitas te esse de numero sanctorum. *Nisi esses de numero sanctorum, non praebuisset tibi verbum suum et sacramentum.* ‚Qui vero non crediderit, condemnabitur'" (4, 712, 42—713, 7; Hv). Zur Verwendung von Mk 16, 16 als prädikatorischer Heilspromissio vgl. als ersten reformatorischen Text die Resolution zur 38. Ablaßthese (1518): 1, 595, 1—4. Dazu u. S. 199—201.

[504] Man kann diese Feststellung nicht mit dem Hinweis auf den Wortlaut des von Luther ausgelegten Psalmtextes relativieren. Warum führt er denn gerade hier Mk 16, 16 an? Offenbar will er dieses Wort im Kontext von Ps 50 verstanden wissen!

[505] 3, 289, 6—10. Zur Nachwirkung dieses Paktbegriffs s. die Operationes in Psalmos zu 22, 26: 5, 663 f., bes. 663, 27—35; 664, 18 f. („memor esto pacti initi, quod illum iustificare, te damnare perpetuo promiseris, et salvus eris").

[506] Vgl. das Scholion zu Ps 83 (84), 12: „haec est veritas, humiliari et agnoscere seipsum. Et tunc gratiam dabit et gloriam. Quia humilibus dat suam gloriam. Et exaltat humiles et abiectos" (3, 651, 35—37) und die Randglosse zu Röm 11, 10: „Deus disposuit benefacere humilibus i. e. electis suis" (56, 109, 19 f.).

[507] Die „veritas" — im Alten Bund noch verborgen, jetzt aber offenbart (Röm 3, 21): 3, 285, 7—9 — meint „non umbram legis in iustitiis suis, sed veritatem iustitiae tuae, quae est humilitas et confessio peccati, accusatio sui" (3, 285, 5—7; zu Ps 50 (51), 8). Vgl. o. Anm. 495.

[508] Vgl. die Zeilenglosse zu V. 6 (3, 284, 24 f.): „IN SERMONIBUS TUIS, quibus iustitiam tuam promisisti et omnes in peccato esse decrevisti" (beachte die Parallelität der beiden Satzglieder!).

[509] Vgl. Gal 3, 22 im lateinischen Text mit der Anm. 508 zitierten Zeilenglosse. Die Randglosse zu Röm 11, 32 bezieht sich ausdrücklich auf Ps 50, 6 zurück: 56, 115, 16 (vgl. 115, 6—8).

[510] Vgl. o. S. 41.

dum, semper nos accusandum et iudicandum in conspectu Dei. Quia si nos ipsos iudicamus, non utique a Domino iudicabimur. Quia non iudicabitur bis in idipsum. Nec potest eum condemnare, qui iam a seipso et per consequens a sermonibus dei iudicatus est. Quia deus seipsum negare non potest, sed ipse iudicavit illum peccatorem, et hoc idem fecit ipse: ergo non potest esse contra illum sic sese iudicantem. Alioquin esset contra seipsum, qui illi conformis fuit in iudicio. Quare necesse est, ut iudicium suum in illo agnoscat et approbet." [511]

Hier verbindet sich eine alte Tradition des Mönchtums[512] eng mit dem für den Nominalismus so wichtigen Gedanken des „pactum Dei". Dieses allein setzt „fides" und „gratia" in ein ganz bestimmtes Verhältnis zueinander[513]: *Wer glaubt*, d. h. *wer sich selbst richtet, wird selig*, d. h. *wird nicht mehr gerichtet*[514]. Man wird dabei aber nicht deshalb nicht mehr gerichtet, weil man sich selbst richtet, sondern weil Gott nach seinem Pakt

---

[511] 3, 291, 14—21 (Vgl. die ganze Auslegung von Ps 50, besonders aber 3, 289, 34—37; 291, 27 f.). Das hier Angesprochene hat grundsätzliche Geltung: „Ista autem intelligentia non tantum pro isto versu aut psalmo utilis est, sed ad omnes..." (3, 291, 39—292, 10). Vgl. zum Gebrauch von 1. Kor 11, 31 noch das Scholion zu Ps 71 (72), 4: 3, 465, 31—35.

Ähnlich wie Luther legt Dionysius der Kartäuser (Fol. 53 F) 1. Kor 11, 31 aus: „Deinceps ostendit, quo possumus iram atque iudicium dei evadere. QUOD SI NOSIPSOS DIIUDICAREMUS, i. e. nostra peccata consideraremus, argueremus, et puniremus, dicentes: Tibi soli peccavi... NON UTIQUE IUDICAREMUR... De quo dicitur in Iohanne: Qui credit in filium, non iudicatur, i. e. non damnaremur... Non iudicabit dominus bis in idipsum." Vgl. den entsprechenden Gebrauch von 1. Kor 11, 31 in Gersons Predigt über Mk 1, 15 (POENITEMINI ET CREDITE EUANGELIO): Opera II, 40 F, bei Biel, Lekt. 72 G (III, 191), und in Cajetans Traktat „Utrum ad fructuosam absolutionem in sacramento poenitentiae exigatur fides, qua poenitens credat certissime se esse absolutum a Deo" (Opuscula 1575, 110, 56 ff.) vom 26. 9. 1518. *Cajetan stützt sich also in seiner Polemik gegen Luthers eben erst gewonnene Theologie des gewißmachenden Wortes* (s. u. Kap. IV) *gerade auf die Stelle, an der Luthers eigene, frühe Theologie in besonderem Maße gehaftet hatte!*

[512] Vgl. o. S. 41. — Fernerhin ist an Augustins Auslegung von Ps 84 (85), 12 zu denken: „ORTA EST UERITAS DE TERRA, in confessione peccatorum; ET IUSTITIA DE CAELO PROSPEXIT, ut descenderet iustificatus publicanus ille... Quae IUSTITIA DE CAELO PROSPEXIT? Tamquam Dei dicentis: Parcamus huic homini, quia ipse sibi non pepercit; ignoscamus, quia ipse agnoscit" (CChr XXIX 1174 [= MPL 37, 1079]).

[513] 3, 289, 1—3: „Immo et fides et gratia, quibus hodie iustificamur, non iustificarent nos ex seipsis, nisi pactum dei faceret. Ex eo enim praecise, quia..." (Es folgt der o. zitierte und Anm. 499 nachgewiesene Text).

[514] Vgl. die Resolution zur 5. Ablaßthese: „crux und mortificatio passionum" nach 1. Kor 11, 31 ist „praecepta a Christo et de essentia poenitentiae spiritualis ac omnino *de necessitate salutis*" (1, 534, 31—35; Hv. Vgl. die parallelen Ausführungen in den Asterisci: 1, 284 f., bes. 285, 5—7). — Zur 4. These der Heidelberger Disputation führt Luther aus: „Fit autem deformitas illa in nobis vel a Deo flagellante vel a nobis ipsis accusando, Iuxta illud 1. Corinth. 11.... Sic itaque opera deformia, quae Deus in nobis operatur, id est, humilia et timorata sunt vere immortalia, quia humilitas et timor Dei est totum meritum" (1, 357, 12—17). Vgl. 12. These derselben Dispuation: „quantum nos accusamus, tantum Deus excusat" 1, 359, 29 f.

die, die sich selbst richten, nicht mehr richtet — so wie man für Biel nicht deshalb ins ewige Leben eingeht, weil man die Gebote hält, sondern weil Gott in der Bindung an seinen Pakt den, der sie hält, nicht ohne Belohnung lassen kann und will[515].

2. Der sich vom reformatorischen deutlich abhebende Promissiobegriff der Auslegung von Ps 50 (51) wirkt weiter in der Auslegung von *Röm 3, 4 f.* 1. Kor 11, 31 wird hier zwar nirgends ausdrücklich angeführt; doch erscheint Mk 16, 16 wieder in derselben Zuordnung zum Sündenbekenntnis: „Sic etiam Iustificatio Dei in sermonibus suis potius nostri est Iustificatio; Et Iudicatio sive condemnatio eius nostri potius est secundum illud: ‚Qui autem non crediderit, condemnabitur'."[516]

Entsprochen wird der Heilspromissio in der negativen Reflexion auf sich selbst: in Sündenbekenntnis und Selbstanklage, nicht etwa im Glauben unmittelbar an *sie:* „ex corde credimus nos esse peccatores, male agere, dicere, vivere, Errare, Ac sic nos accusare, iudicare, damnare et detestari. ‚Qui facit haec, non movebitur inaeternum (sc. Ps 15, 5)'"[517].

Auf dem Hintergrund der Auslegung von Ps 50 (51) kann man deren besondere Pakttheologie auch in jener Formel erkennen, die die ganze vielschichtige Auslegung von 3, 4 f. in sich schließt: *„dum Iustificatur, Iustificat, et dum Iustificat, Iustificatur* (sc. Deus)"[518]. Diese Formel und ihr engster Kontext[519] waren uns im ersten Teil dieses Kapitels im Blick auf

[515] Vgl. Lekt. 59 R (II, 444 f.) besonders: „Ex parte dei promittentis est iustitia in reddendo. Iustum enim est ut servetur promissum. Hinc dicitur mercennario: TOLLE QUOD TUUM EST. Non reddere autem suum iniustum esset. Haec autem iustitia non est ex natura actus, sed ex liberalissima dei promissione, qui volens se debitorem constituit, et sua voluntate se obligavit tali operi tantum reddere praemium, et ita surgit ibi condignitas ex veritate pollicentis, quia stante illa domini pollicitatione, iustum est reddere et iniustum non reddere, licet illa iustitia ex sola liberalissima voluntate dei pendeat, tanta praemia pollicentis" (II, 445) und S (II, 446 f.), besonders: „licet ex natura rei deus nullius creaturae potest esse debitor, tamen ex natura suae immutabilis veritatis et liberalis ac voluntariae pollicitationis, se potest facere debitorem suae creaturae. Ita etiam quod stante sua promissione qua pollicitus est dare vitam aeternam servantibus sua mandata, non posset sine iniustitia subtrahere eis praemia repromissa. Licet enim simpliciter nullius est debitor, et posset non dare praemium aeternum creaturae suae, sicut potest differre etiam creaturam annihilare, tamen stante promissione et ordinatione eius ad vitam nec potest annihilare, nec non dare vitam promissam. Nam haec ordinatio et promissio nihil aliud est nisi actus divinae voluntatis, quo vult illi quandoque dare vitam. Illa ergo voluntas, cum sit immutabilis, non potest stare cum voluntate non reddendi" (II, 446). — Vgl. Lekt. 47 X (II, 227 f.).

[516] 56, 213, 13—15 (Zum ersten Glied der Aussage gehört dem zweiten entsprechend Mk 16, 16a). Vgl. dagegen o. Anm. 503.

[517] 56, 233, 17—19. Vgl. 56, 228, 21 f.: „Quis enim gratiam excipiat et Iustitiam nisi qui se peccatum habere fateatur?"

[518] 56, 227, 7 f. (= 57 I, 149, 10 f.). — Die Formel bereitet sich vor z. B. 56, 212, 26—33; 213, 4 f.; 213, 13—15; 215, 5—9; 218, 7—219, 11; 220, 9—221, 3 (vgl. 221, 15—19 und 222, 5 f.); 221, 27—36; 225, 25—226, 1. 4—6.

[519] 56, 226, 23—227, 16 (vgl. 224, 23—25 [dazu o. S. 115 f.] und 227, 18—228, 2).

„Wort und Gott" [520] und — durch das Scholion zu 6, 17 vermittelt [521] — im Blick auf das als Gerichtswort verstandene Christusgeschehen begegnet [522]. Nun erkennen wir, wie für Luther die Entsprechung auf das verbum in der exinanitio ausdrücklich ermächtigt ist durch die Verfügung Gottes [523].

Auf dem Hintergrund der Vorgeschichte der Auslegung von Röm 3, 4 f. in der ersten Psalmenvorlesung ist also die Dialektik von Iustificatio Dei activa und passiva identisch mit der Doppelseitigkeit des pactum Dei, wie Mk 16, 16 es formuliert. Dieses Wort, das nach De captivitate sich prädikatorisch als Taufpromissio in Anspruch nehmen läßt, legt sich im Sinne der frühen Theologie allein durch 1. Kor 11, 31 aus. D. h.: *Die Heilspromissio verwirklicht sich konkret im Sündenbekenntnis und Selbstgericht.* Hier liegt die Mitte von Luthers mönchischer Existenz und zugleich seiner frühen Theologie. Man versteht, daß sich der Professor in biblia mit den Texten besonders beschäftigt, die ihm als Mönch fast stündlich begegnen: vor allem also mit Ps 51, der am Ende jeder Hore gebetet wird [524]. Ps 51, 6 wird Röm 3, 4 zitiert. Nicht befremdlich ist so das auffallende Interesse, das Luther in der Römerbriefvorlesung an diesem Text nimmt, indem er in einer ganzen Folge von Scholien ihn immer neu auszulegen versucht.

Aus dem Sündenbekenntnis erwächst die *Bitte* um Gerechtigkeit [525]. Diese ist das Hauptthema der Auslegung von Röm 4, 7, für die sich ebenfalls ein pakttheologischer Hintergrund aufweisen läßt [526].

In den beiden letzten Abschnitten haben wir *nach*einander den heilsgeschichtlich-inkarnatorischen (H) und den tropologischen (I) Aspekt der promissio beachtet. *In*einander liegen diese beiden Aspekte im Scholion zu Röm 9, 28. Die Dialektik von Negation und Erfüllung, die Luther hier innerhalb der Korrelation von Wort und Glaube entwickelt, ist für die ganze Zeit der Römerbriefvorlesung von exemplarischer Bedeutung.

K) Verbum consummans et abbrevians
[Röm 9, 28]

In *Röm 9, 28* tritt Luther eine auffällige Doppelbestimmung des Wortes entgegen („abbrevians et consummans"), die, schon der exegetischen Tradition und Luther selbst zur Zeit seiner Psalmenexegese für sein Verständnis von „Wort und Christus" von grundsätzlicher Bedeutung [527], ihm zu

---

[520] S. o. S. 58. [521] Vgl. o. Anm. 25.
[522] S. o. S. 32 f und 36 f. [523] Vgl. o. S. 76 f.
[524] H. A. Köstlin, RE³ XIII, 88, 4 f. (s. v. „Miserere"). Vgl. u. Kap. III A I.
[525] Vgl. 56, 221, 29—33: „Dum enim agnosco, quod non possum esse Iustus coram Deo ... tunc incipio ab eo Iustitiam petere. Et sic agnitio peccati compulit me, ut Deus Iustificaretur in me (i. e. ut ei crederem et sic me Iustificaret)".
[526] S. u. Abschnitt L („Promissio und Bittgebet").
[527] Vgl. u. Anm. 529 und u. Anm. 539 und o. S. 28 f. (bes. Anm. 83) und S. 88.

einem Kristallisationspunkt seiner via negationis in Bewegung gehaltenen Theologie wird.

Nach der Glossa ordinaria schließt das „verbum abbrevians et consummans" die „gloria operum" aus „et omnia legalia in uno christo abbreviat, ... ut compendio fidei per gratiam salvet: non per innumeras observationes"[528]. Wird hier der Ausschluß eher als Verdichtung erfahren[529], so bei Luther die Verdichtung eher als Ausschluß — und zwar über die Gesetzesproblematik hinaus in grundsätzlicher Ausweitung.

Das eine verbum legt sich in zwei Bestimmungen auseinander: „est consumatum, quia nuntiat divina et invisibilia", und „abbreviatum ..., quia praescindit ab omnibus visibilibus et figuralibus"[530]. Diese beiden Bestimmungen scheinen zunächst auf Verschiedenes zu gehen: „Illa duo referuntur ad diversa, ‚consummatum' enim ad terminum ad quem, ‚abbreviatum' vero ad terminum a quo."[531] Da aber das „ad quem" nicht mehr als die Negation des „a quo" ist, fallen sie inhaltlich zu einer einzigen hin- und herlaufenden Bewegung (man denke an das Scholion zu 12, 2![532]) zusammen, die sich begrifflich freilich nur im Auseinandertreten zweier gegensätzlicher Momente darstellen kann. Diese beiden aber, „abbreviatio" und „consummatio", gelten zugleich: „*dum consummatur, abbreviatur, Et econtra, dum abbreviatur, consummatur* (sc. verbum)"[533]. Sie liegen so ineinander, daß scheinbar in der Schwebe bleibt, welchem die im Grunde bestimmende Kraft zukommt. Doch kann die Dialektik nicht verbergen, daß sie letztlich via negationis lebt, in der „abbreviatio", der Trennung von allem Sichtbaren, in dessen Verleugnung und radikalem Ausschluß[534].

Freilich wird gesagt, das Wort sei abbreviatum und abbrevians, „Quia est ‚Consummatum' i.e. perfectum verbum."[535] Doch was besagt diese Begründung, wenn gleich anschließend diese consummatio allein wieder vom Negierten her bestimmt wird[536]?

---

[528] VI, 22 E.

[529] Wohl im selben Sinn formuliert die glossa interlinearis: „verbum breviatum est caritas: in quo pendet lex et prophetae." Ebenso ist für Lyra das „VERBUM CONSUMMANS scil. euangelium: quod est legis perfectivum (sic!)" und das „ABBREVIANS quia rescindit legalia: quae non servantur in lege nova" (VI, 22 G).

[530] 57 I, 206, 7—10.

[531] 57, 206, 13 f. Um dieselbe Sache hatte sich Luther schon in der ersten Psalmenvorlesung im Nachtrag zur Auslegung von Ps 73 (74) bemüht: „Finis est duplex, scilicet consumptionis et consummationis: quod cum philosophia potest consonare de fine quo et gratia cuius: finis enim quo est consumptionis et cessationis: finis autem gratia cuius est adeptionis et acquisitionis" (3, 506, 23—26). „Unde Christus dicitur finis ..., quia ... consummat" und „consumit. Et fides eius similiter sicut ipse est verbum consummans" und „abbrevians" (3, 507, 12—15).

[532] S. o. Abschnitt A.

[533] 56, 407, 24 f.; vgl. 410, 12—19.

[534] 56, 406, 27—31; 407, 13—16.

[535] 56, 407, 16 f.

[536] 56, 407, 18—24. Dazu, daß „solus Deus" (Z. 24) auch nur negative Bestimmung ist, vgl. o. S. 59 f.

Nun darf man die unerhörte Kraft der Negation nicht verkennen: Sie schneidet Irrwege und Umwege ab, erledigt das Gesetz in seiner Zersplitterung und führt durch Abstraktion vom Vielfältigen zur Konzentration auf das Eine (vgl. den Abschnitt über „Gott und Wort" [537] und die Auslegung von Ps 44 (45) in den Dictata [538]). [539] Ohne Zweifel stellt *diese Erfassung der positiven Rolle der Negation,* wie sie uns in der Auslegung von Röm 9, 28 entgegentritt, *ein äußerst wichtiges Moment in der Vorgeschichte der reformatorischen particula exclusiva* dar. Die Negation wird später unveräußerlich zur Eindeutigkeit des Wortes gehören, doch schaffen kann sie diese nicht allein. Denn: Zwar wäre eine Position ohne Negation blind, weil in der Wirrnis des Vieldeutigen befangen; eine Negation aber ohne wirkliche Position ist leer, weil immer nur auf sich selbst zurückverwiesen.

Das zeigt sich auch in dem Zeitverständnis, das Luther für das Wort im Wechselspiel von abbreviatio und consummatio und diesem in glänzender Folgerichtigkeit entsprechend kurz entwickelt: „Verbum Euangelii est consummatum, Quia exhibet, quod significat, sc. gratiam. Ideo et abbreviatum est, Quia non differt, quod signat, immo praescindit ab omnibus, quae prolongant et impediunt adeptionem illius." [540]

Das vom Wort Bezeichnete ist nicht weit von ihm abgerückt [541], sondern wird mit ihm dargereicht („exhibet, quod significat"); das Wort verzieht und verzögert die Erfüllung nicht („non differt"), sondern stellt sie selbst dar. Damit scheint der augustinische Weg vom signum zur res zu einem einzigen Punkt verdichtet und Luthers spätere heilspräsentische Worttheologie schon in aller Klarheit vorweggenommen.

Gewiß weist dieses Lichten der Zwischenräume und ihr Verdichten zum Augenblick, das nichts anderes als der Ausdruck der Exklusivbestimmung

---

[537] S. o. S. 61 f.

[538] S. o. Kap. I C, bes. Anm. 83.

[539] Dieser in der ersten Psalmenvorlesung geläufige Gedanke heftet sich meist an RECTUM, RECTITUDO usw.: „Dirigere' est per directum et compendium ducere, non per ambages et circuitus. Hoc autem non fit nisi in veritate et fide Christi, ut Isaie X. ‚verbum abbrevians et consummans faciet Dominus super terram', i. e. verbum fidei, quod est perfectum et compendiosum. Lex autem Mosi et humana duxit non in veritate sed in ambagibus figurarum et circuitu ceremoniarum, ut figuratum fuit per hoc, quod filii Israel 40 annis in deserto circumierunt" (Glosse zu Ps 24 (25), 4: 3, 143, 23—29). „Direxi i. e. per directum et compendium incessi, non in ambitu literae, sed in abbreviatione spiritus" (Glosse zu Ps 58 (59), 5 : 3, 326, 35—37 und das Scholion dazu: 3, 333, 1—3. 9—13). Vgl. 3, 150, 3; 3, 178, 32 f.; 3, 383, 14 f.; 3, 567, 11—15 und besonders die Randglosse zu Ps 50 (51), 12 (ET SPIRITUM RECTUM): „Quia per compendium et verbum abbreviatum ducit ad salutem et dirigit per directum, ubi lex in circuitu ambulat. Christus autem exaltatus omnia traxit ad se, quia ipse centrum omnium, quo habito omnia habentur in circumferentia et ipse in omnibus omnia adimplet" (3, 285, 33—37; vgl. o. Kap. I, Anm. 75). Für die Zeit nach der Entstehung des Scholions zu Röm 9, 28 ist an die Predigt vom 4. Advent (21. Dez.) 1516 zu erinnern: 1, 110, 13. 21—24.

[540] 56, 408, 13—16; als Antithese sind ZZ 6—9 (ebd.) zu vergleichen.

[541] Ebd. Z. 7.

im Zeitverständnis ist[542], auf die spätere Position voraus — was durch den ausdrücklichen Rückgriff auf diese Auslegung an wichtiger Stelle sowohl im „Sermon von dem neuen Testament ...“ [543] wie im Freiheitstraktat[544] deutlich bestätigt wird. Doch ist hier in unserem Römerbriefscholion streng zu beachten,

(a) daß und wie es nicht allein und zuerst das Wort ist, das verkürzt und verewigt, entleert und erfüllt, und

(b) daß und wie die im Grunde ausschließlich geltende Negation die ausgesagte Präsenz, den Augenblick, nicht gelten lassen kann, sondern wieder in sich zurücknehmen, deren Position also wieder zurückziehen und bedingen muß.

a) Das Wechselspiel von abbreviatio und consummatio stellt sich dar — im Glauben, „fit per fidem“ [545]. „Fides ... Est Consummatio et abbreviatio et Compendium salutis. Siquidem verbum abbreviatum Est non nisi fides. Unde probemus? Quia verbum breviatum Nulli est tale, nisi intellectum sit esse tale. Sed non nisi fide intelligitur. Ergo fides Est vita et vivum Verbum abbreviatum.“ [546]

Damit ist deutlich gesagt, daß das Wort den Glauben nicht setzt, indem es sich ihm in unumkehrbarem Bezug voraus-setzt. Vielmehr setzen sich Wort und Glaube wechselseitig zugleich, wechselseitig gleichsinnig (genauso wie innerhalb des Wortes bzw. des Glaubens die abbreviatio und consummatio). Das Wort legt sich nicht selbst aus; es ist auf den verstehenden Glauben angewiesen, von ihm bedingt, ihm ausgeliefert, wobei aber das nun scheinbar einseitig gewordene Verhältnis sofort wieder gewendet wer-

---

[542] Den Blick dafür, daß die particula exclusiva nicht nur: nullis operibus besagt, sondern als solo verbo auch ein ganz bestimmtes Zeitverhältnis einschließt, bzw. ausdrückt, muß man auch für das Verständnis der späteren Theologie Luthers bewahren. Dieser Aspekt an der particula exclusiva wird meist übersehen. Dabei ist am reformatorischen Wortbegriff gerade ein bestimmtes Zeitverständnis das Entscheidende. Allerdings kann dieses mit Hilfe der aus der negativen Theologie stammenden particula exclusiva nur negativ, nicht aber positiv (etwa im Sinne von 2. Kor 6, 2) bestimmt werden.

[543] Im letzten (39.) Abschnitt: „Szo sehen wir, wie Christus sein heylige kirch mit gar wenigen gesetzen und wercken beladen, unnd mit vielen zusagen zum glauben erhaben, wie woll es nu leyder umbkeret ist, und mit vielen, langen, schweren gesetzen und wercken wir getrieben werden frum zu sein, wirt doch nichts drauß. Aber Christus hatt ein leychte buerde, geht kurtz tzu, das ubirschwengliche frumkeyt da ist, und alles yn glauben und trawen stett, erfullet, das Isaias 10. sagt: Ein kurtze volkomenheyt wirt eyne syndflutt voller frumkeyt bringen, das ist der *glaub*, der *ein kurtz ding* ist, gehoeren kein gesetz noch werck datzu, ja er schneyd abe alle gesetz und werck, und erfullet alle gesetz unnd werck, darumb ßo fleussit auß yhm eytell gerechtickeit: dan ßo volkomen ist der glaub, das er on alle andere muehe und gesetz macht allis, was der mensch thut, fur gott angenehm und woll than.... Drumb last uns ... nur wol warnehmen gottlicher zusagung und des glaubenn“ (6, 378, 1—15; Hv).

[544] § 7 (7, 23, 7—23 = 7, 52, 12—19).

[545] 56, 408, 17.

[546] 56, 409, 4—8.

den kann: „Quod verbum fidei magis capit, quam capiatur, Quia captivat sensum humanum."[547]

Wort und Glaube kehren ihr Verhältnis beständig um, tauschen sich wechselseitig aus und erscheinen so gleichursprünglich: Wir erkennen hier jene Einheit schaffende Korrelation, die sich in der Weihnachtspredigt von 1514 im aristotelischen Schema von Form und Materie ausgedrückt hatte. Daß das Wort dem Glauben zuvorkommt, kann diese Korrelation, d. h. ihre konkrete Gestalt in der frühen Theologie Luthers, nicht zur Geltung bringen.

b) Wechselseitig tauschen sich nun nicht nur Wort und Glaube als solche aus, sondern damit auch die sie jeweils bestimmenden Momente — die abbreviatio und consummatio: „Iis autem, qui et seipsos quoque abbreviant et consummmant, est hoc verbum consummatum et abbreviatum ad Iustitiam."[548]

Die Darstellung des Wortes im Glauben geschieht deutlich kraft der *abbreviatio*, kraft gelebter Negation, die sich sachlich nun doch wieder dem Wort voraussetzt, „Quia Verbum Christi Non potest suscipi Nisi abnegatis et praecisis omnibus i.e. etiam intellectu captivato et omni sensu humiliter submisso"[549]. *So* ist der Glaube selbst „vita et vivum Verbum abbreviatum"[550].

Von der Negation her lebt der Glaube aber letztlich auch als verbum *consummatum*, „Quia ‚Est substantia sperandarum rerum' i.e. possessio et facultas futurarum rerum, quae sunt aeternae, sed non praesentium, a quibus abbreviat"[551]. Die zunächst als Position erscheinende „possessio et facultas futurarum rerum, quae sunt aeternae" wird sofort wieder nur — wie es uns überall in der Vorlesung begegnet ist — im Rückbezug auf das Negierte bestimmt („sed non ..."). So „erfüllt" kann der Glaube (als „Liebe" im Sinn des Scholions zu 5, 5[552] und als „Hoffnung" im Sinn der Auslegung von 8, 24[553]) nichts als leere Bewegung sein[554], weil er sich nur

---

[547] Glosse zu 9, 28: 56, 96, 22 f. Man vergleiche 56, 329, 27—30 (Scholion zu Röm 6, 17) und dazu o. S. 32 f. u. S. 36 f.

[548] 56, 407, 8 f.

[549] 56, 408, 23—25. Vgl. 407, 11—13: „Iusti sunt omnes, qui huic verbo credunt. Non credunt autem, Nisi in Invisibilia intellectum captivent et sese praecidant ab intuitu omnium visibilium."

[550] 56, 409, 7 f.

[551] 56, 409, 11 f.

[552] „*Charitas Dei*' dicitur, Quia per eam solum Deum diligimus, Ubi Nihil visibile, nihil experimentale nec intus nec foris est, in quod confidatur aut quod ametur aut timeatur, Sed super omnia In Invisibilem Deum et inexperimentalem, incomprehensibilem, scil. in medias tenebras interiores rapitur, *nesciens, quid amet, Sciens autem, quid non amet, et omne cognitum et expertum fastidiens*" (56, 307, 4—9).

[553] S. o. Kap. I, Anm. 73.

[554] Vgl. die Bestimmung von fides, spes und caritas in der Epiphaniaspredigt von 1517 (1, 123, 24 ff., besonders 123, 36—124, 4): „Charitas etiam Deum nobis aufert et omnia quae sunt, redigens nos in purum nihilum ex quo conditi sumus, et id cum gaudio et

vom Negierten her gegen dieses zu gewinnen versucht, damit aber im Negieren „gründet“ [555]. Faktisch ist so jene heilspräsentische Prädikation des Wortes („exhibet quod significat“) wieder zurückgenommen. Denn es reicht die von ihm bedeutete Gnade darin dar, daß der Glaube, genauer: die gelebte Negation es betätigt und bestätigt. Zwar wird hier die Gabe nicht einfach durch eigenmächtiges Tun verwirklicht, weil die gelebte Negation ja durchaus als von Gott her widerfahren verstanden ist [556]; doch bedeutet die Hineinnahme des Wortes in eine in sich wechselseitig verschränkte und bedingte Dialektik seine Auslieferung an sie. Der scheinbar eine feste Ort, die scheinbar zu einem Augenblick des Heils verdichtete Zeit legen sich in unruhig hin und her laufender Bewegung, in Ungewißheit aus, die Position in reiner Negation, die Erfüllung in Leere.

L) Promissio und Bittgebet

[Biel: Lekt. 59; Ps 113, 9; Röm 4, 7]

In der Römerbriefvorlesung fallen — schon von ihrem Umfang her — besonders die beiden Scholienfolgen zu 3, 4 f. und 4, 7 auf. In immer neuen Anläufen versucht hier Luther Texte zu ergründen, denen offensichtlich sein ganzes leidenschaftliches Interesse gilt.

Der sachgemäße Zugang zur ersten Folge ergibt sich, wie wir sahen, aus der Auslegung von Ps 84 und Ps 50, der zur zweiten — was nun zu erweisen ist — aus der Auslegung von Ps 113, 9 (= 115, 1). Das besagt inhaltlich: Wie der Schlüssel zum Verständnis der Auslegung von 3, 4 f. in Luthers Interpretation des pactum Mk 16, 16 durch 1. Kor 11, 31 (zu Ps 50) liegt, so läßt sich über die Auslegung von Ps 113, 9 als heimliche Mitte der Scholien zu 4, 7 das ebenfalls als pactum verstandene Wort Lk 11, 9 f. aufzeigen: Gott gibt seine Gnade per definitionem nur den Bittenden.

1. Das Scholion zu Ps 113, 9 (= 115, 1): NON NOBIS DOMINE, NON NOBIS zeigt wie keine zweite Stelle die starke Bindung Luthers an die nominalistische Pakttheologie und Rechtfertigungslehre.

---

appetitu. Haec est enim Myrrha pura et electa, sese in purum nihil resignare, sicut fuit antequam esset, et nec Deum nec aliquid extra Deum cupere, sed solummodo ad beneplacitum Dei volenter reduci ad suum principium i. e. nihil. Nam sicut nihil fuimus, nihil cupivimus antequam crearemur nisi in sola Dei scientia, Ita oportet illuc redire, ut aeque nihil noscamus, nihil cupiamus, nihil simus. Haec est *via Compendii, via Crucis,* qua brevissime perveniatur ad vitam, ad quam per opera nunquam pervenitur sed magis aberratur“ (Hv).

[555] Das zeigt auf seine Weise auch der interessante kleine Abschnitt 56, 407, 3—7: Zwischen die res visibilis und die res futura (invisibilis) ist das Wort hineingegeben. Doch geschieht in ihm nicht die exhibitio der res futura — es sei denn darin, daß es (als abbrevians) via fidei die (sichtbare) res negiert.

[556] Es ist bezeichnend, daß das eigene Tun als Erleiden verstanden wird: vgl. 407, 12 f. („sese praecidere“) mit 408, 26 („verbo capi“).

Als Luther unmittelbar bekannter Text, der diese vertritt, bietet sich uns die *59. Lektion des Bielschen Meßkommentars.* Hier wird das Kanongebet NOBIS QUOQUE (PECCATORIBUS) und aus ihm vor allem die Anrede: NON AESTIMATOR MERITI, SED VENIAE ... LARGITOR ausgelegt. Es gilt, „non praesumentes de nostra iustitia" das Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit zu richten, sich selbst anzuklagen (IUSTUS PRIOR ACCUSATOR EST SUI: Prov 18, 17), mit jenem Centurio zu bekennen: DOMINE, NON SUM DIGNUS UT INTRES SUB TECTUM MEUM (Mt 8, 8) und mit dem Zöllner zu bitten: DEUS PROPITIUS ESTO MIHI PECCATORI (Lk 18, 13). „Horum exemplo qui petit ea quae ad salutem pertinent, a deo gratiose exauditur, et eo amplius quo se magis humiliat, et vera confessione peccata sua damnat"; so — „per veram ac humilem oboedientiam" — sind wir Gottes Hausgenossen [557].

Doch obwohl man mit der Anrede NON AESTIMATOR MERITI bekennt: OMNES IUSTITIAE NOSTRAE SUNT SICUT PANNUS MENSTRUATAE (Jes 64, 6) und alles vom VENIAE ... LARGITOR erwartet: „omnis nostra sufficientia ex te" [558], werden Sünde, Gericht und Gnade nicht jeweils radikal verstanden, sondern in ein quantitierendes Verhältnis zueinander gesetzt. Gott ist deshalb NON AESTIMATOR MERITI, „quia non praecise praemiat secundum merita, sed ex sua liberalitate superaddit. Unde ... semper praemiat ultra condignum, et punit citra condignum. Non ergo negat (sc. textus noster) aestimationem meriti simpliciter, sed aestimationem ad praemium merito praecise condignum." [559]

Gott unterwirft sich im Blick auf den Sünder also keinem ius talionis; sein Gericht und seine Gnade sind unserem Tun unangemessen: NON ENIM SUNT CONDIGNAE ... (Röm 8, 18) [560]. Wirklich angemessen, d. h. in direkter Entsprechung — *de condigno* —, handelt Gott nur gegenüber der von ihm selbst festgesetzten Ordnung, „nullum fore glorificandum in patria, nisi fuerit prius gratificatus in via" [561]. Denn er nimmt vom Menschen nur an, was er selbst ihm geschenkt hat; pelagianisch wäre es zu behaupten, „hominem ex puris naturalibus assequi beatitudinem" [562].

„Intrinsece" betrachtet: in sich und aus sich, also abgesehen von der Gnade, hat unser Werk keinen Anspruch auf ewigen Lohn [563]. Erst das einzig-

---

[557] B (II, 429).

[558] I (II, 438); zur letzten Wendung vgl. 2. Kor 3, 5.

[559] K (II, 439).

[560] I (II, 438); vgl. Q (II, 444).

[561] O (II, 442). Vgl. S (II, 446), wo der Zusammenhang von gratificatio und glorificatio in der von Gott geschenkten charitas gesehen wird: „gratia viae non distinguitur realiter a charitate patriae, nisi forte sicut pars a toto. Nam gratia est charitas quae manet in patria, fide et spe evacuatis. NUNQUAM ENIM EXCIDIT CHARITAS, ut dicit Apostolus, I COR. XIII. Et gloria ipsa est gratia consummata."

[562] E (II, 432).

[563] O (II, 442); vgl. L (II, 439) und Q (II, 444). — „Intrinsece" in fachbegrifflicher Verwendung wird uns an wichtiger Stelle bei Luther wieder begegnen (zu Beginn des Scholions zu Röm 4, 7). Für Biel steht fest, daß unsere Werke auch betrachtet werden

artige „donum dei", die Gnade, die mit unserem freien Willen so zusammenwirkt („concurrit"), daß sie ihn lenkt wie der Reiter das Roß[564], schafft das Verdienst, das nach dem Zeugnis der Schrift zur Seligkeit notwendig ist[565]. Die Zuteilung aber des ihm voll entsprechenden Lohnes kann selbst dieses auf Grund der gratia gratum faciens[566] vollbrachte verdienstliche Werk aus sich heraus („ex natura actus") allein nicht verbürgen[567]: „quod vero est condignum, tantum est ex gratuita acceptatione divina, sic se obligare volentis operanti"[568], also „ex ordinatione pacto seu conventione, sive etiam promissione acceptantis"[569] [570].

Alle herausgestellten Momente versammelt folgender Satz, den wir nun abschließend als Bestimmung des meritum de condigno verstehen können: „Considerando dignitatem operis meritorii ex gratia coefficiente cum libero arbitrio et ex spiritu sancto movente, atque ex divina promissione et ordinatione eius ad praemium beatificum, opera nostra ex gratia elicita sunt meritoria praemii beatifici de condigno", d. h.: Anfang, Mitte und Ziel des Heilsprozesses setzt, wirkt und verbürgt Gott selbst[572].

können „secundum se, ut a nobis operata virtute nostra activa naturali, quam accepimus in prima nostra constitutione. In qua facultatem accepimus libere operandi, sive opera bona sive mala", was mit Schriftstellen belegt wird (L; II, 439). Für Luther sind wir im Blick auf uns und unser Tun immer nur Sünder (s. u. S. 137 ff.).

564 L (II, 439); vgl. E (II, 432): „gratiam qua operamur meritorie a solo deo creante accepimus."

565 Aus vielen Schriftstellen (K; II, 438 f.) ergibt sich für Biel zwingend der Schluß: „Non autem aliter temporalia operantur aeterna nisi per modum meriti" (ebd.: K; II, 439).

566 Die gratia gratum faciens stellt die „dignitas ex parte operantis" (O; II, 442) her: s. T (II, 447); „peccator nihil meretur de condigno apud deum, quia non est amicus sed inimicus Dei" (N; II, 441). Gott nimmt zuerst die Person an, um dann erst auf ihre Werke zu sehen: s. die u. Anm. 621 zitierte Stelle.

567 Q (II, 444).

568 N (II, 441). Das „tantum" schließt aber im Sinne Biels keineswegs das „vel-vel" (teils-teils) des Anm. 570 zitierten Textes aus.

569 N (II, 440).

570 Vgl. weiter (im selben Abschnitt: N; II, 441): „Haec autem ordinatio in deo non est nisi divina voluntas, quae voluit ab aeterno actum sic elicitum vel imperatum esse meritum condignum tali praemio, vel (= teils) ex natura actus, vel ex sua pactatione ac promissione qua voluit esse debitor talis praemii sic operantis." Vgl. Coll. II d 27/q un/a 1/nota 3 (C).

571 R (II, 444).

572 Vgl. R (II, 445): „aequalitas est *ex movente primo* quod est *spiritus sanctus*, qui per gratiam movet voluntatem. Hic autem est bonum infinitum ratione cuius opus meritorium aequatur praemio obiectivo, quod est deus trinitas, de quo GEN. XV: EGO MERCES TUA MAGNA NIMIS. Unde et spiritus sanctus est pignus hereditatis nostrae, II AD COR. I. Est etiam aequalitas *ex parte moventis secundi*, quod est *gratia* respectu praemii formalis, quod est visio et fruitio, et hoc in virtute, etsi non actu, sicut semen arboris in quo est virtus ad totam arborem. Per gratiam etiam fit opus velut deiforme, et opus consors divinae naturae. Adoptamur enim per gratiam in filium, cui debetur hereditas ex ipso iure adoptionis, secundum illud AD ROM.: SI FILII ET HEREDES. *Ex parte dei promittentis* est *iustitia in reddendo* . . ." (Hv).

Im Unterschied zum „praemium de condigno" wird das „praemium *de congruo*" dem Tun des Feindes Gottes, des Sünders, zuteil, also dem Tun dessen, der nicht von der gratia gratum faciens bestimmt ist, sondern nur von der jedem von Gott mitgegebenen natürlichen Fähigkeit und Begabung, der „gratia gratis data"[573]: „opus bonum de genere factum ab inimico, si acceptatur ad aliquod bonum retribuendum, ut bonus motus naturalis animae peccatoris, quo facit quod in se est ... est meritum gratiae de congruo"[574].

Daß dieses Verdienst seinen Lohn — die infusio der „gratia iustificans" (= „gratum faciens")[575] — „de congruo" erhält, meint: „non ex debito iustitiae"[576], „sed nuda liberalitate"[577]. D. h.: Im Blick auf die Person des Sünders ist Gott zu nichts verpflichtet. Im Blick auf sie handelt er also beim Eingießen der Gnade unangemessen. Zwar gilt, daß Gott „ab aeterno ordinavit dare gratiam facienti quod in se est"[578]. Doch wäre es falsch, daraus die Aufhebung jener Unangemessenheit zu folgern[579].

Indem wir uns abschließend verdeutlichen, was mit dem „facere quod in se" gemeint ist, kehren wir der Sache nach zum Ausgangspunkt der Lektion, dem Sündenbekenntnis, zurück.

Nicht zufällig nennt Biel als Beispiel für das, was der Mensch aus sich selbst heraus tun kann, gerade die Demütigung eines Sünders, des Königs Ahab[580]. Als allgemeine Definition gilt: „iste facit quod in se est, qui illuminatus lumine rationis naturalis aut fidei vel utroque, cognoscit peccati turpitudinem, et proponens ab ipso resurgere, desiderat divinum adiutorium quo possit a peccato mundari, et deo suo creatori adhaerere"[581]. Das „facere quod in se est" besteht also — was meist übersehen wird — zuinnerst im Fragen nach Gott[582], das sich in demütigem Bekenntnis der

[573] Vgl. T (II, 447): „Nullum enim donum gratiae gratis datae commensurabile est gratiae gratum facienti."

[574] N (II, 441).

[575] N (II, 441); P (II, 444): vgl. den Anm. 582 nachgewiesenen Satz; T (II, 447).

[576] N (II, 441); P (II, 443).

[577] N (II, 442); vgl. P (II, 443): „apud largissimum retributorem nullum bonum manet irremuneratum."

[578] T (II, 447); vgl. aus P (II, 444) den Anm. 583 nachgewiesenen Text und: „peccatori, facienti quod in se est, dat dominus gratiam, quam non daret, nisi quod in se est faceret" (II, 443).

[579] Biel weist es (T; II, 447) ab, aus dem Satz: „sicut ordinavit deus se daturum praemium servanti mandata ex gratia, ita ab aeterno ordinavit dare gratiam facienti quod in se est" zu folgern: „Sicut ergo servans mandata meretur gloriam de condigno, ita faciens quod in se est meretur gratiam de condigno."

[580] P (II, 443).

[581] P (II, 443). Das Zitat geht als Zusammenfassung Biels aus einem zuvor angeführten Abschnitt aus der Summe des Alexander von Hales hervor, der so endet: „timor ... et ... spes ... hoc est facere quod in se."

[582] Vgl. Coll III/d 27/q un/a 3/dub 2/prop 2 (Q): „perfectissimus modus faciendi quod in se est quaerendi deum."

Sünde und der sehnlichen Bitte um Reinigung von ihr äußert. „Statuit enim deus haec facienti infundere gratiam.“ [583]

In kurzer Formel stellt sich der Aufriß der Rechtfertigungslehre Biels so dar: *„sicut ordinavit deus se daturum praemium servanti mandata ex gratia, ita ab aeterno ordinavit dare gratiam facienti quod in se est“* [584].

Damit ist traditionsgeschichtlich der Punkt bestimmt, an den Luthers Scholion zu Ps 113, 9 unmittelbar anknüpft.

2. Das *Scholion zu Ps 113, 9* greift in seinem ersten Teil deutlich auf die Auslegung von Ps 84, 11 zurück, steht zunächst also unter dem Thema der „Erfüllung der promissio in Christus“:

„Sicut adventus Christi in carnem ex mera misericordia dei promittentis datus, nec meritis humanae naturae donatus, nec demeritis negatus: nihilominus tamen praeparationem et dispositionem oportuit fieri ad eum suscipiendum, sicut factum est in toto veteri testamento per lineam Christi. Nam quod promisit deus filium suum, fuit misericordia, quod autem exhibuit, fuit veritas et fidelitas eius, sicut Michae ultimo: ‚dabis veritatem Iacob et misericordiam Abraam: sicut iurasti patribus nostris a diebus antiquis‘, non ait ‚sicut meruimus‘, sed ‚sicut iurasti‘. Unde quod deus fecit se debitorem nobis, ex promissione est miserentis, non ex dignitate naturae humanae merentis.“ [585]

Das hier aufbrechende Problem der Aneignung der mit der Inkarnation Christi erfüllten Heilspromissio, das uns ja auch in der Auslegung von Ps 84 schon begegnet war, fand in der Auslegung von Ps 50 (und Röm 3, 4 f.) seine Lösung in der *Gerichtsdoxologie*. Hier nun wird uns als zweite Weise einer Lösung das *Bittgebet* begegnen.

Gerichtsdoxologie und Bittgebet (samt ihrem inneren dialektischen Umschlag in Heil und Erhörung[586]) sind für die frühe Theologie Luthers die beiden einzigen konkreten Grundformen[587], in denen sich Gott und Mensch begegnen.

Wie sich der Promissiogedanke in die erste Form fügt, haben wir schon gesehen. Wie er sich mit der zweiten verflicht, wird von dem eben in seinem Anfang schon mitgeteilten Scholion aus deutlich, das Luther so zu Ende führt:

„Nihil enim nisi praeparationem requisivit, ut essemus capaces doni illius, sicut si princeps vel rex terrae suo latroni aut homicidae promitteret centum flo., tantummodo ut ille tempore et loco statuto eum expectaret paratus. Hic patet, quod rex ille debitor esset ex gratuita promissione sua et misericordia sine merito illius, nec demerito illius negaret, quod promisit.

Ita et spiritualis adventus est per gratiam et futurus per gloriam, quia non ex meritis nostris, sed ex mera promissione miserentis dei.

---

[583] P (II, 444). Vgl. P (II, 443): „Haec facienti deus gratiam suam tribuit necessario, necessitate non coactionis (vgl. Anm. 576), sed immutabilitatis.“

[584] T (II, 447); vgl. Anm. 579.

[585] 4, 261, 25—34.

[586] S. o. bes. Abschnitt C.

[587] „Form“ ist dabei — im formgeschichtlichen Sinn — als konkrete und jeweils unverwechselbare Verlautbarung und Lebensäußerung verstanden, in der Sprachgestalt und Sachverhalt konstitutiv ineinanderliegen.

Promisit enim pro spirituali adventu sic: ‚petite et accipietis, quaerite et invenietis, pulsate et aperietur vobis. Omnis enim qui petit, accipit etc.' Hinc recte dicunt Doctores, quod homini facienti quod in se est, deus infallibiliter dat gratiam, et licet non de condigno sese possit ad gratiam praeparare, quia est incomparabilis, tamen bene de congruo propter promissionem istam dei et pactum misericordiae.

Sic pro adventu futuro promisit, ‚ut iuste et sobrie et pie vivamus in hoc saeculo, expectantes beatam spem'. Quia quantumvis sancte hic vixerimus, vix est dispositio et praeparatio ad futuram gloriam, quae revelabitur in nobis, adeo ud Apostolus dicat: ‚Non sunt condignae passiones huius temporis etc." Sed bene congruae.

Ideo omnia tribuit gratis et ex promissione tantum misericordiae suae, licet ad hoc nos velit esse paratos quantum in nobis est. Unde sicut lex figura fuit et praeparatio populi ad Christum suscipiendum, ita nostra factio quantum in nobis est, disponit nos ad gratiam. Atque totum tempus gratiae praeparatio est ad futuram gloriam et adventum secundum. Idcirco iubet nos vigilare, paratos esse et expectare eum etc." [588]

Wie man auf dem Hintergrund des oben analysierten Bieltextes sieht, greift Luther hier nominalistische Tradition auf. Daß dies mit Zustimmung geschieht, erscheint angesichts der sonstigen scharfen Stellungnahme contra Gabrielem [589] besonders bemerkenswert.

Auf den ersten Blick meint man in unserem Text klar eine Zweigliedrigkeit der Aussage zu erkennen: Wie die Geschichte des Alten Bundes auf den „adventus Christi in carnem", so läuft nun nach der Inkarnation der Heilsprozeß des einzelnen [590] auf den „spiritualis adventus Christi", auf die *gratia*, zu und von ihr zum „futurus adventus Christi", zur *gloria*. Zur Gnade wie zur Glorie gelangt man jeweils nur kraft ewiger Verfügung Gottes, die Luther im Blick auf die Gnade in Lk 11, 9 f. und im Blick auf die Glorie in Tit 2, 12 f. umschrieben sieht. Diese den beiden ewigen Dekreten Gottes entsprechende Doppelstufigkeit des Heilsprozesses ist traditionell [591].

Ebenfalls mit der Tradition sieht Luther die Einstellung („praeparatio", „dispositio") auf die promissio im „facere quod in se". Erst in dessen in-

[588] 4, 261, 34—262, 17 (bei Luther zusammen mit 261, 25—34 [s. o. Anm. 585] ein einziger Abschnitt).

[589] Vgl. dazu die sorgfältige Arbeit L. Granes: Contra Gabrielem — Luthers Auseinandersetzung mit Gabriel Biel in der Disputatio Contra Scholasticam Theologiam 1517 (1962), in der auch unser Text behandelt ist (296—301). Wir sind unabhängig von Grane an wichtigen Einzelpunkten zur selben Interpretation gekommen. Den traditionsgeschichtlichen Ort des Ganzen aber müssen wir im Zusammenhang der Fragestellung unserer Arbeit differenzierter bestimmen.

[590] Diese Parallelisierung am Anfang (261, 25—29) und Ende (262, 13—15) unseres Textes begegnet auch sonst. Vgl. das Scholion zu Ps 118 (119), 41: „sicut humanum genus recepit Christum non ut iustitiam suam, sed ut misericordiam dei, quantumlibet congrue sese disponebat: ita quilibet gratiam eius gratis accipit, quantumlibet sese congrue disponebat" (4, 329, 31—34) und das Scholion zu V. 17 desselben Psalms: „ii qui legem literaliter servabant, licet non de condigno mererentur, tamen quia erat dispositio et paedagogus in Christo, sicut fides Christi ad gloriam: ideo de congruo fuit meritum ex pacto et promissione dei et fide, quae erat in aliam fidem traducenda" (4, 312, 38—41).

[591] Vgl. das Zitat, das unsere Darstellung der Rechtfertigungslehre Biels abschließend zusammenfaßte (o. Anm. 584 nachgewiesen).

haltlicher Fassung zeigt sich die Eigenart seiner frühen Theologie: Aus den traditionellen Bestimmungen des „facere quod in se" wird nur — in dieser Ausschließlichkeit liegt das Besondere[592] — jene sachlich ursprüngliche[593] aufgegriffen: das quaerere und petere Deum.

Angemessener Ausdruck dieser Bestimmung im Bezug zur promissio Dei ist ihm Lk 11, 9 f.[594]. Auf diesen Vers wird in Verbindung mit dem facere quod in se auch sonst angespielt, z. B. im Scholion zu Ps 118 (119), 41: „quilibet gratiam eius (sc. Dei) gratis accipit, quantumlibet sese congrue disponat. Non enim ex meo paratu, sed ex divino pactu datur, qui promisit per hunc apparatum se venturum, si expectetur et invocetur"[595].

Mit dem Bitten als sachgemäßer Einstellung und Entsprechung auf die promissio unauflöslich verbunden ist nun das uns schon aus der Weihnachtspredigt von 1514 bekannte Motiv des ins Geschichtliche gewendeten aristotelischen Motusbegriffes[596]: „Et (sc. Christus) dat assidue omnibus proficientibus non secundum meritum, sed secundum misericordiam, qua pepigit nobiscum foedus, ut daret nobis petentibus gratis ac mendicantibus. Multo magis autem dat incipientibus. Et, ut saepe dictum est, proficere est nihil aliud, nisi semper incipere. Et incipere sine proficere hoc ipsum est deficere. Sicut patet in omni motu et actu totius creaturae" (zu Ps 118 (119), 88)[597].

---

[592] Daß diese Ausschließlichkeit aber nicht überall durchgehalten wird, zeigt das Scholion zu Ps 118 (119), 168: „qui non opere prius oboedierit mandatis, neque promissa agnoscit aut curat, quia mandata praeparant animam ad spem promissorum, et sine mandatis non fit spes, quae merita aliqua praerequirit" (4, 389, 36—39).

[593] S. o. S. 131 f.

[594] Bei Biel erscheint dieses Wort ebenfalls im Zusammenhang des „facere quod in se": Coll III/d 27/q un/a 3/dub 2/prop 2. Diese Stelle war Luther bekannt, wie These 28 der Disputatio Contra Scholasticam Theologiam zeigt (1, 225 = BoA 5, 322; zur Fundstelle bei Biel führt E. Vogelsangs Anmerkung ebd.: 321 zu ZZ 5 ff.). — Biel zitiert das Logion unter Lk 11 wie auch Luther 2, 175, 24 f. (1519), weshalb wir nicht die Stellenangabe der WA (4, 262, 2 f.: Mt 7, 7 f.) übernehmen.

[595] 4, 329, 33—36. Vgl. die Zeilenglosse zu Ps 142 (143), 1: „DOMINE EXAUDI ORATIONEM MEAM ... IN VERITATE TUA i. e. per fidelitatem promissi tui, quo misericordiam promisisti poenitentibus et petentibus, non in merito meo" (4, 443, 5. 8 f.) und die Randglosse zu IN VERITATE TUA: „Hebr. „in fide tua', i. e. fideli promissionis impletione, ut verax inveniaris et iustus, scil. reddens veritatem promissam, non debitam mihi ex me, sed tibi debitam ex pacto tuo" (4, 443, 29—31). — Ausdrücklich auf Lk 11 bezieht sich das Scholion zu Ps 118 (119), 147, das schon in große Nähe zum späteren Promissioverständnis kommt: „quia promisit: ‚qui petit, accipit: qui quaerit, invenit': ideo tacitis meritis nostris, de misericordia promittentis confisi et audaces in verba eius supersperamus, ut accipiamus" (4, 375, 33—35).

[596] Grane (a. a. O., 299—301) übersieht den philosophischen Charakter und damit auch das Bedenkliche dieses Motivs.

[597] 4, 350, 12—16. Vgl. das Scholion zu Ps 118 (119), 20: „Igitur velle manere semper in tendentia et desiderio proficiendi, haec est vera humilitas" (4, 315, 34 f.) und das Scholion zu Ps 118 (119), 76: „proficientes semper sunt incipientes ad ea quae nondum habent ... hic nihil nisi euangelium et gratia petitur semper" (4, 344, 12—15; von Luther besonders hervorgehoben).

Von der prinzipiellen Gleichartigkeit dieser Bewegung der Bitte aus, deren Dialektik mit dem Satz: „proficere est nihil aliud, nisi semper incipere" formuliert ist, wird die in unserem Leittext genauerer Beobachtung auffallende völlige Strukturgleichheit der Ausrichtung auf die Gnade und und der auf die Glorie verständlich.

Mit der Feststellung dieser Strukturgleichheit korrigiert sich jener erste Eindruck der Doppelstufigkeit. Zugleich zeigt sich ein Unterschied zu Biel, für den ja das menschliche Tun vor und auf Grund der „gratia gratum faciens" jeweils verschiedenen Wert hat[598]. Doch darf man auch hier bei allem Unterschied das Gemeinsame nicht übersehen: Biel betont ja ebenfalls, daß selbst das auf Grund der Gnade Vollbrachte keinen Vergleich mit der Glorie duldet: NON SUNT CONDIGNAE . . . (Röm 8, 18)[599], wenn er auch — anders als Luther in unserem Text — nicht die begrifflichen (und damit freilich auch sachlichen) Konsequenzen zieht, selbst dieses Tun „vix dispositio, praeparatio" und lediglich „bene congruum" zu nennen.

Gegenüber Biel erkennen wir bei Luther also zwei Besonderheiten: Erstens faßt er das „facere quod in se" ausschließlich als quaerere und petere Deum und zweitens versteht er diese Existenzbewegung als Dialektik in Permanenz. Aus der prinzipiellen Gleichartigkeit dieser Bewegung folgt die Einheitlichkeit des Heilsprozesses in via. Luther lehnt damit die von der Tradition — freilich nicht ganz konsequent[600] — vertretene Doppelstufigkeit faktisch ab und behauptet statt dessen eine einzige dauernd neu anhebende Bewegung: „totum tempus gratiae praeparatio" und: „proficere nihil aliud nisi semper incipere"[601].

Aber trotz dieser Unterschiede gehört unser Leittext auf die Seite Biels, wenn wir ihn von De captivitate aus betrachten. Denn die Konsequenz der für ihn bezeichnenden menschlichen Einstellung auf die promissio ist prinzipielle Ungewißheit des Heils, ist das immerwährende Schwanken zwischen Furcht und Hoffnung — genau wie bei Biel, von dem Luther doch durch seine radikal augustinische Sünden- und Gnadenlehre — gerade auch im Blick auf das „quaerere Deum"[602]! — klar geschieden ist.

---

[598] Vgl. o. S. 129—132.

[599] Vgl. Lekt. 59 Q; II, 444 (vgl. I (II, 438) und Coll II/d 27/q un/a 2/concl. 1 [F]) mit 4, 262, 7—13 und 4, 344, 1—4 (Scholion zu Ps 118 (119), 76): „Quae omnia (sc. Lohn und ewiges Leben) tamen non ex meritis, sed ex promissis eius veniunt. Ideo nominat ea misericordiam, quae ex pacto et promisso datur, si tamen pactum et testimonia eius serventur. Quia non sunt condignae passiones aut merita ad futuram gloriam etc."

[600] Vgl. o. Anm. 599.

[601] Es bleiben freilich Unklarheiten. So unterscheidet Luther zwar Gnade und Glorie, nicht aber die Einstellung („praeparatio", „dispositio") zu beidem (In derselben Weise wie in unserem Text — vgl. 262, 14 f. mit 15 f. — geschieht dies noch in einer Predigt 1516: 1, 68, 22—25). Müßte er dann nicht beides identifizieren?

[602] Vgl. die 28. These der Disputatio contra scholasticam theologiam, 1517: 1, 225.

Für das Gesamtthema unserer Arbeit ist es nun wichtig zu überlegen, weshalb der Promissiogedanke als solcher noch nicht notwendig zum reformatorischen Wortverständnis führte.

Im pactum Dei ist das Versprechen Gottes auf eine bestimmte menschliche Einstellung bezogen — wie in juristischen Normen die Rechtsfolge auf den Tatbestand. Als ewiges Dekret liegt das pactum Dei — analog der Rechtsnorm, die kraft gesetzgeberischen Willens schon vor ihrer Anwendung und ohne diese gilt — dem Vollzug einer bestimmten menschlichen Einstellung als zeitlichem Geschehen voraus und ihr so — in der Abstraktion von der Zeit — zugrunde. Sucht der Mensch aber der promissio konkret zu entsprechen, dann sieht er sich dabei zwischen den definitiven Erlaß *vor* der Zeit und dessen definitive Ausführung *nach* der Zeit gestellt. Beides erreicht ihn nicht konkret *in* ihr; es bleibt die Prädestinationsanfechtung und ebenso die Ungewißheit im Blick auf das Letzte Gericht. Weil die promissio nicht, erst- und letztgültig zugleich, als mündlicher Zuspruch in der Zeit begegnet, wird sie nur als Forderung einer bestimmten menschlichen Einstellung und als Erhofftes erfahren. Wirklich inne wird man ihr in der Zeit nur mit der Einstellung auf sie. Sie selbst bleibt die abstrakte Bedingung ihrer Entsprechung, diese aber allein ihre konkrete Wirklichkeit — was dann die Auslegung von Röm 4, 7 im Schema res-spes darstellen wird.

Zur alles bestimmenden Grundform wie später verdichtet sich der Promissiogedanke der frühen Theologie, kurz gesagt, deshalb nicht, weil er noch keinen „Sitz im Leben" findet. Erst vom Sakrament aus kann dann die promissio für Luther zur Form der *Verkündigung*, also prädikatorisch exekutiv[603], werden, was sie ja ihrer nominalistischen Herkunft nach nicht ist, nach der sie sich vor allem legislatorisch[603] versteht — sowohl in der Rechtfertigungslehre wie in der Sakramentslehre wie im Schnittpunkt beider[604]. Das wesentlich Reformatorische liegt also in ihrer konkreten Lokalisierung in bestimmtem „Sitz im Leben", mithin in ihrem zeitlichen Charakter als mündlichem Zuspruch, der in seiner Eindeutigkeit Gewißheit schafft, d. h. die Prädestinationsanfechtung und zugleich die Ungewißheit im Blick auf das Letzte Gericht wegnimmt[605].

---

[603] Mit (prädikatorisch) „exekutiv" und „legislatorisch" ist der Unterschied angezeigt, der zwischen Luthers reformatorischer Promissiotheologie und der nominalistischen Promissio- und Pakttheologie besteht. Der hier nur kurz angesprochene Sachverhalt wird im zweiten Teil der Untersuchung deutlicher werden. Vgl. vor allem Kap. VII.

[604] Der legislatorische Charakter der promissio (speziell etwa Mk 16, 16 als dem Einsetzungswort der Taufe) bleibt auch dann noch bestehen, wenn, wie bei Biel (s. dazu W. Jetter, Die Taufe beim jungen Luther, 85. 87. 93), die Notwendigkeit ihrer „promulgatio" betont wird. „Verkündigt" wird dann das Gebot, eine zeichenhafte Handlung auszuführen, bzw. an sich geschehen zu lassen.

[605] S. o. Anm. 503.

3. Der Schlüssel zum Verständnis der Auslegung von *Röm 4, 7* liegt in der Erkenntnis, daß dieser ganze schwierige Text nichts anderes ist als eine Entfaltung des besonderen Promissioverständnisses, dem wir im Scholion zu Ps 113, 9 begegnet sind.

Luthers Ausführungen heben sich vom ausgelegten Text, der von sich aus sehr wohl auf das spätere Promissioverständnis zuführen könnte[606], bezeichnend ab und schließen uns gerade so seine eigene Auffassung auf: Paulus legt in 4, 7 mit dem Makarismus Ps 31 (32), 1 f.[607] den präsentischen Zuspruch der Gerechtigkeit (Gn 15, 6 = 4, 3.6) als verbindlich zugesagte und so ergangene Sündenvergebung aus. Luther nun wendet den Zuspruch ins Bittgebet: Indem wir bitten, wird uns gegeben. Deshalb kann die Vergebung nicht als geschehen geglaubt, sondern nur immerzu erwartet werden. Dabei freilich liegen Ursprung und Ziel dieser Erwartung in einer promissio, die aber eben nirgendwo konkret begegnet und so die Gewißheit, die sie in sich trägt[608], nicht mitzuteilen vermag.

Die ganze Auslegung liegt in ihrem ersten Leitsatz beschlossen:

„Sancti Intrinsece sunt peccatores semper,
ideo extrinsece Iustificantur semper.“[609]

Was hier sofort auffällt, ist das Zweierschema der Aussage, das sich auch in den parallelen Texten[610] ständig wiederholt. Nicht auf den ersten Blick läßt sich erkennen, daß die beiden Glieder zueinander nicht antithetisch

[606] Man denke nur an die Auslegung von Ps 31 (32), 1 f. im Taufsermon 1519, § 12: 2, 732 bes. ZZ 15—24: „... wie der prophet sagt ps. 31. Selig seyn die, den yhre sund vorgeben seyn. Selig ist der mensch, dem gott seyn sund nit zu rechnet. Dißer glaub ist der aller notigst, denn er der grund ist alles trostis: wer den nit hatt, der muß vorzweyffelnn yn sunden, dan die sund, die noch der tauff bleybt, macht, das alle gute werck nit reyn seyn vor gott. Derhalben muß man gar keck und frey an die tauff sich halten und sie halten gegen alle sund und erschreckenn des gewißen, und sagen demutiglich ‚ich weyß gar wol, das ich keyn reynß werck nit hab, Aber ich byn yhe taufft, durch wilch myr gott, der nit ligen kan, sich vorpunden hatt, meyn sund myr nit zu rechnen, ßondern zu todten und vortilgen‘“. Vgl. u. S. 257.

[607] Luthers Auslegung dieses Verses in den Dictata bereitete das Scholion zu Röm 4, 7 vor (vgl. besonders 3, 171, 26 f.; 172, 2—4. 35 f.; 173, 1 (tunc mox!). 30—32).

[608] 56, 272, 18: „promissio Dei certa“!

[609] 56, 268, 27 f.

[610] Luther versucht, einen einzigen Sachverhalt in immer neuen Anläufen zu artikulieren. Bei der Analyse des Leitsatzes sind vor allem zwei Texteinheiten mitzubedenken, die ihm in Gedankengang und Formulierung parallel laufen:

a) „Quia dum sancti peccatum suum semper in conspectu habent et Iustitiam a Deo secundum misericordiam ipsius implorant, eoipso semper quoque Iusti a Deo reputantur. Ergo sibiipsis et in veritate Iniusti sunt, Deo autem propter hanc confessionem peccati eos reputanti Iusti; Re vera peccatores, Sed reputatione miserentis Dei Iusti; Ignoranter Iusti et Scienter inIusti; peccatores in re, Iusti autem in spe“ (56, 269, 25—30).

b) „Nunquid ergo perfecte Iustus? Non, Sed simul peccator et Iustus; peccator re vera, Sed Iustus ex reputatione et promissione Dei certa, quod liberet ab illo (sc. peccato), donec perfecte sanet. Ac per hoc sanus perfecte est in spe, In re autem peccator, Sed

stehen, sondern sich gegenseitig integrieren, eine Synthese schaffen. Die *Zweigliedrigkeit des Leitsatzes bildet nämlich die Zweiseitigkeit des pactum dei* ab: Das erste Glied beschreibt die menschliche Entsprechung auf die promissio („sunt peccatores" heißt: „se peccatores agnoscentes et confitentes")[611]. Die promissio selbst wird im zweiten Glied — jedenfalls ihrer Funktion nach — charakterisiert[612]. Das geschieht jedoch so, daß sie wiederum auf die menschliche Einstellung zurückbezogen und von dieser bedingt erscheint („ideo"). Sofort aber ist hinzuzufügen, daß diese Bedingung durchaus umkehrbar ist: „solum Deo reputante sumus Iusti... *Quare* intrinsece et ex nobis Impii semper"[613]. So markiert das „ideo" (bzw. „quare") den Drehpunkt im Gefüge des pactum. Seine beiden Seiten verweisen aufeinander, fordern und bedingen sich, sind aufeinander angewiesen, kurz: sind relativa[614].

„Intrinsece" bestimmt hier genauso wie bei Biel das Betrachten unseres Tuns und unserer Fähigkeiten, abgesehen von Gottes promissio und reputatio[615]. Für die Korrelatbestimmung „extrinsece" (= „quomodo apud Deum et in reputatione eius sumus"[616]), die für den hier gegebenen Zusammenhang Luthers eigene Prägung ist und als solche erst in der Römer-

---

Initium habens Iustitiae, ut amplius quaerat semper, semper iniustum se sciens" (56, 272, 16—21; vgl. 56, 271, 27—272, 2).

Darüber hinaus ist vor allem die Disputation De viribus et voluntate hominis sine gratia vom September 1516 (1, 142) zu vergleichen, die im Corollarium III. der Conclusio II. (1, 148, 35—149, 18) die o. angeführten Texte der Vorlesung fast wörtlich (s. besonders 1, 149, 8—10) aufnimmt.

[611] Vgl. 56, 276, 3—9.

[612] Das logische Subjekt ist hier also Gott, der gerechtspricht.

[613] 56, 269, 8—10 (Hv).

[614] 56, 269, 7 f. („...per naturam relativorum"). 13 („...per vim et necessitatem relationis"); vgl. 56, 45, 15 f. (Randglosse zu Röm 4, 14: s. o. S. 115; 56, 292, 29 f. (Scholion zu Röm 4, 14). Vgl. die Definition, die Altenstaig in seinem Wörterbuch gibt: „RELATIVUM dicitur quod refertur ad aliud. Et termini relativi sunt: qui ex sua institutione significant aliquid: et cum hoc connotant aliud: ita quod non possunt cognosci verificari de suo significato / nisi intelligatur aliud quod connotant: ut pater significat patrem: et cum hoc connotat filium. Et numquam potest scriri quod pater verificetur de aliquo / nisi intelligatur filius: qui est alius a patre" (Fol. 216v) und Luthers fast gleichlautende, nur speziell im Zusammenhang der Trinitätslehre stehende Randbemerkung zum Lombarden: 9, 38, 28—37.

[615] Vgl. Luthers Erklärung: „Intrinsece dico, i. e. quomodo in nobis, in nostris oculis, in nostra aestimatione sumus" (56, 268, 31 f.) mit den Thesen Biels: „Opus nostrum consideratum secundum intrinsecam suam bonitatem quam habet praecise ex se et voluntate eliciente, gratia circumscripta, non est meritum beatitudinis, nec de congruo nec de condigno" (Lekt. 59 O; II, 442) und: „Comparando opera secundum se et intrinsecam bonitatem quam habent ex voluntate eliciente ad praemium beatificum, bona opera ex gratia facta praemii beatifici nullatenus merita sunt condigna" (ebd. Q; II, 444. Vgl. Coll II d 27/q un/a 2/concl 1 [F]).

[616] 56, 268, 32—269, 1.

briefvorlesung auftaucht[617], steht bei Biel unmittelbar: „ex gratuita acceptatione divina“[618]. Identisch mit „intrinsece — extrinsece“ ist „in re — in spe“[619], eine der Tradition geläufige Formel[620].

Was aber den Leitsatz unverwechselbar zur Aussage des frühen Luther macht, ist erst das uns schon seit der Weihnachtspredigt von 1514 bekannte *„semper“*. Daß es in beiden Gliedern begegnet, weist auf die Gleichartigkeit der Bewegung beider relativa, die so, in ihrer Gleichzeitigkeit, zu einem einzigen einheitlichen Geschehen verschmelzen[621].

Die im „semper“ heraustretende *zeitliche Einheitlichkeit* aber drückt nichts anderes aus als jene *sachliche Gleichursprünglichkeit* der in die beiden Glieder des Leitsatzes gefaßten Bestimmungen, die sich darin zeigte, daß ihre Folge aufeinander, ihr Bezug zueinander umkehrbar ist („ideo“/ „quare“). *So können wir verstehen, weshalb Luther doppeltes „semper“ gleichsinnig mit einfachem „simul“ gebraucht: „simul peccator et iustus“*[622].

Von der promissio im reformatorischen Sinn her hat man die in unserem Leitsatz formulierte Dialektik nur dann verstanden, wenn man sieht, was sie ausschließt: Der sie bestimmende aristotelische Permanenzgedanke läßt es nicht zu, die Endgültigkeit der promissio und damit die Gewißheit des Glaubens konkret auszusagen. Die promissio darf in ihrer Endgültigkeit gerade nicht zeitlich und mündlich werden — und zwar um der *Dauer* der dialektischen Bewegung willen, die denn auch ganz folgerichtig als schon vom ewigen Dekret Gottes gewollt erscheint: *„statu(er)it* Deus nulli velle non imputare (sc. peccatum) nisi gementi et timenti ac *assidue* misericordiam suam imploranti.“[623]

---

[617] S. o. den Abschnitt F („Wort und Gott“). Über das dort Gesagte hinaus muß hier bei der Behandlung des Scholions zu 4, 7 ausdrücklich der Promissiobegriff mit einbezogen und die Gott-Mensch-Dialektik auf dem Hintergrund der nominalistischen Rechtfertigungslehre gezeichnet werden.

[618] S. das o. Anm. 568 nachgewiesene Zitat.

[619] S. o. Anm. 610.

[620] Vgl. z. B. Biel, Lekt. 19 E (I, 166): „terrigenae PLENI SUNT GLORIA non in re et possessione sed in spe et promissione.“

[621] Aber auch hier in der Auslegung von 4, 7 ist der Bruch mit der Tradition nicht vollkommen. In dem Abschnitt über die Gerechtigkeit der Heiligen (56, 276, 20—277, 3) zeigt sich wiederum die traditionelle Zweistufigkeit: „primo reputatis propter humilem fidei gemitum postea reputata et Approbata sunt et opera“ (56, 276, 33—35), was Luther an Gen 4, 4 verdeutlicht: 56, 276, 35—277, 2; vgl. das Scholion zu Röm 4, 6: „non personam propter opera, Sed opera propter personam, hoc prius personam quam opera acceptat. Sicut Scriptum est: ‚Respexit Dominus Ad Abel (primo) et (post hoc) ad munera eius‘“ (56, 268, 4—7). Bis hin zu den beiden Zusätzen zum Bibeltext stimmt Luther mit Biel überein: „Nihil enim acceptat dominus tanquam dignum praemio ab eo cuius personam non acceptat. Respexit enim deus ad abel prius et postea ad eius munera“ (Coll IV d 16/q 2/a 3/dub 4/prop 1 [K]).

[622] S. o. Anm. 610 b.

[623] 56, 281, 18 f. (Hv; beachte den Kontex: 281, 4—21). — *Allein schon dieser Text würde genügen, die Zusammengehörigkeit der Auslegung von Ps 113, 9 mit der von Röm 4, 7 zu erweisen.*

Aus diesem Satz ersieht man weiter: Die Einstellung auf die promissio behält wie in der Tradition den Charakter der Bedingung. Diese nämlich ist nicht schon dadurch aufgehoben, daß sie als „indispositio“ [624], als Erkenntnis und Bekenntnis der Sünde und als Seufzen und Flehen um Barmherzigkeit, kurz: als Sündenbekenntnis und Bittgebet bestimmt wird [625]. Luther vertritt damit zwar gewiß eine andere Anthropologie und ein anderes Sünden- und Gnadenverständnis als etwa Biel [626], aber keineswegs schon den reformatorischen Wortglauben [627]. Oder bedeutet es keinen Unterschied, die in ihrer Endgültigkeit nirgends konkret werdende, sondern immer in der Schwebe bleibende promissio zu ersehnen oder sie als dargereichte Gabe zu nehmen und sich ihrer, d. h. ihres Gebers zu freuen?

Es ist bezeichnend, daß Luther in seiner Auslegung von Röm 4, 7 nur die Alternative stellen kann, entweder in falscher Sicherheit darauf zu „vertrauen“, durch das kirchliche Sakrament, vor allem das Bußsakrament, Iustificatus zu sein, oder aber darum zu wissen, immer Iustificandus zu bleiben — „per gemitum humiliter gratiam sanantem quaerendo et se peccatores agnoscendo“ [628].

Im Blick auf den Streit der Forschung um das Verständnis des *„propter“* [629] sei nochmals betont, daß die Einstellung auf die promissio, d. h. das Sündenbekenntnis und das Seufzen und Flehen um die Gnade, das Gott-Mensch-Verhältnis nicht einseitig bedingt. Das „Iustus propter confessionem peccati et implorationem gratiae“ gilt nur als „Iustus ex reputatione et

---

[624] Vgl. These 30 sowie die ihr entsprechende These 25 der Disputatio contra scholasticam theologiam (1, 225).

[625] S. außer dem o. Anm. 610 a genannten Text 56, 271, 21 f.: „Deus remittit per suam non-Imputationem ex misericordia omnibus, qui ipsum (sc. peccatum) agnoscunt et confitentur et odiunt et ab eo sanari petunt“ und 56, 284, 12—14: „tegitur peccatum ... per non-Imputationem Dei propter humilitatem et gemitum fidei pro ipso.“ Weiter ist zu vergleichen 56, 287, 19—24; 56, 236, 27 f. (zu Röm 3, 10); 56, 247, 14—17 (Scholion zu Röm 3, 17 f.); das Scholion zu Röm 3, 21 (56, 256—261), das sachlich einen Paralleltext zur Auslegung von 4, 7 darstellt; 56, 428, 6—13 (Scholion zu Röm 10, 19 f.) und 56, 503, 20 f. 21—504, 3 (Scholion zu Röm 14, 1).

[626] Dazu ist aus der Auslegung von 4, 7 vor allem 56, 273, 3—276, 19 zu vergleichen und als weiteren Kontext die speziell in diesem Abschnitt sich schon abzeichnenden Thesen der Disputatio contra scholasticam theologiam (1, 224—228).

[627] Was Luther contra scholasticam theologiam behaupten will (vgl. die ersten drei Thesen der Disputation: 1, 224 sowie den „Epilog“: 1, 228, 34—36 [sachlich die übliche „Protestatio“ — wie Luther sie auch den Resolutionen zu den Ablaßthesen vorausschickt: 1, 529, 30—530, 12]) und behauptet, ist nichts anderes als die Position der antipelagianischen Schriften Augustins. Es läßt sich nicht erweisen, daß diese Position schon das reformatorische Wortverständnis in sich trägt.

[628] 56, 276, 11—14. 8 f. (Die Form der Verben ist gegenüber dem Luthertext geändert).

[629] Vgl. die Stellungnahme Bornkamms (ARG, 1962, 16—18) gegen Bizer (Fides, 47) und Bizers Antwort (Nachwort zur 3. Aufl. 199—201).

promissione Dei certa"[630], wobei freilich die reputatio und promissio ihre konkrete Wirklichkeit allein wiederum im Sündenbekenntnis und Bittgebet finden und keine fides certa schaffen.

Möglich ist nur eine Hoffnung, die sich im Zirkel der Ungewißheit bewegt: Sie kommt einerseits „ex passionibus merita destruentibus"[631], andererseits „ex reputatione et promissione Dei certa, quod liberet ab illo" (sc. peccato)[632] — aus einer „gewissen Zusage", die aber nirgendwo mündlich ergeht, von der man konkret gerade nichts wissen darf: „vero ignorant, quando Iusti sunt, quia ex Deo reputante Iusti tantummodo sunt, cuius reputationem nemo novit, Sed solum postulare et sperare debet."[633]

So trifft sich Luther im Ergebnis wieder mit der traditionellen Rechtfertigungslehre[634]. Oder ist der von Luther empfohlene „königliche Weg" zwischen securitas und desperatio, den man ohne Ermächtigung durch konkreten Zuspruch in immer neuem Bitten um die Gnade geht[635], am reformatorischen Wortverständnis gemessen, etwas anderes als das Staupitzsche Schwanken zwischen Sicherheit und „vnordentlicher forcht"[636]?[637]

Im allgemeinen Teil dieses Kapitels konnten die Abschnitte „Wort und Gott" und „Wort und Christus" deshalb aufeinanderfolgen, weil Luther selbst die Bestimmung „extra nos in Deo" als „extra nos in Christo" aus-

---

[630] Vgl. die o. Anm. 610 a. b. genannten Texte miteinander. Die doppelte Bestimmung „Iustus propter confessionem..." und „Iustus... ex promissione" bleibt strukturell durchaus innerhalb der nominalistischen Rechtfertigungslehre: vgl. o. Anm. 570.

[631] These 25 der Disputatio contra scholasticam theologiam (1, 225): „Spes non venit ex meritis, sed ex passionibus merita destruentibus" (Die These ist das Ergebnis eines Ringens mit dem Lombarden um das rechte Verständnis von Röm 5, 3 f.: s. die von E. Vogelsang BoA 5, 322 zu Z. 11 angemerkten Stellen).

[632] S. o. Anm. 610 b. Aus diesem Text wird auch deutlich, daß „ex reputatione..." identisch mit „in spe" ist (S. auch o. S. 138 f.). — „Promissio" ist hier „Versprechen" („quod nos liberet": 56, 271, 31; vgl. 272, 18 f. im Kontext von 272, 3—273, 2), nicht aber — wie später — „Zuspruch". „Der Inhalt der Verheißung oder des Glaubens ist hier die zukünftige völlige Befreiung des Gläubigen von seinen Sünden" (E. Bizer, Fides, 48).

[633] 56, 268, 21—23. Vgl. den o. Anm. 610 a angeführten Text: „Ignoranter" steht parallel zu „in spe" und „reputatione miserentis Dei".

[634] Vgl. o. S. 135.

[635] 56, 283, 7—12. Vgl. 56, 281, 4—21. Vgl. das 1, 347—349 abgedruckte „Fragmentum Lektionum Lutheri", das inhaltlich eng mit der Scholienfolge zu Röm 4, 7 zusammenhängt und deshalb wohl auch zeitlich nicht erst in „das erste Viertel des Jahres 1518" (WA 1, 346) gehört.

[636] Vgl. E. Wolf, Staupitz und Luther, 62.

[637] Anders G. Ebeling: „Grundsätzlich, wenn auch nicht schon immer hinreichend klar in der Formulierung, ist der Glaube zwischen praesumptio und desperatio nicht, wie in der Scholastik, als Schwebehaltung der Ungewißheit, sondern als Heilsgewißheit verstanden. Denn der Glaube, der die Furcht Gottes in sich schließt, hält sich in der ihn begleitenden Anfechtung an die Gewißheit der göttlichen Verheißung" (Luther II. Theologie, RGG³ IV, 501 f.).

legt[638]. Dasselbe läßt sich speziell auch im Zusammenhang mit dem Promissiobegriff beobachten.

Auf seinen ersten Leitsatz, an den wir uns weiterhin halten, greift Luther im Gang seiner Auslegung von 4, 7 ausdrücklich zurück, um dessen christologische Seite aufzuzeigen: „dixi, quod Extrinsecum nobis est omne bonum nostrum, quod est Christus. Sicut Apostolus dicit: ‚Qui nobis factus est a Deo Sapientia et Iustitia et sanctificatio et redemptio'." [639] Zu beachten ist aber auch hier wieder, *wie* Luther den Zugang bestimmt, der uns Christus erschließt, bzw. *worin* die Iustitia „externa, quae ex Christo in nobis est" [640], ihre Wirklichkeit hat: „Quae omnia (sc. Sapientia, Iustitia ...) in nobis sunt non nisi per fidem et spem in ipsum." [641] Der Christusglaube wird im folgenden wiederum als „semper quaerere", „semper desiderare" beschrieben, als Bekenntnis, intra se leer und arm zu sein, extra se aber volle Genüge und Gerechtigkeit zu haben[642]. Dieses Bekenntnis verbindet die Christen mit dem „verbum bonum i. e. dulce et consolatorium", das der Prophet aus seinem Herzen schleudert (Ps 44 [45], 2)[643]. „Quid est illud? ‚Speciosus forma prae filiis hominum' (sc. Ps 44, 3 a) i.e. quod Christus solus pulcher est et omnes filii hominum foedi." [644] Sehen wir hier die uns schon bekannte Passionspredigt über denselben Text (Ps 44, 3 a) vorausgesetzt[645], dann wird in weiterem Horizont klar, daß das „verbum bonum" konkret das Bild des Gekreuzigten meint, das sich durch die sakramentale Textmeditation in der Buße Geltung verschafft[646]. In diesem Zusammenhang muß auch die Vorstellung vom „Wechsel und Tausch" begriffen werden, mit der das christologische Stück abschließt: „Nos regnum eius, Sed pulchritudo in nobis non est nostra, Sed ipsius, Qua tegit nostram foeditatem." [647] Diese Vorstellung ist uns schon vom tropologischen Schlußteil der Weihnachtspredigt von 1514 her bekannt. Dort war sie als dem Chri-

[638] 1, 139, 35. Vgl. o. S. 57 und S. 63.

[639] 56, 279, 22—24. Mit 279, 22 f. vgl. 280, 2 f.

[640] Scholion zu Röm 1, 1 (56, 159, 2), das in seinem ersten Teil (56, 157, 2—159, 24) „Summarium" der Auslegung des ganzen Briefes ist (vgl. 56, 157, 2). Zum Verständnis besonders der Auslegung von 4, 7 ist dieser Text durchgehend mitzubedenken.

[641] 56, 279, 24 f. Vgl. 280, 3 f.

[642] 56, 279, 25—32.

[643] 56, 280, 4 f.: „Sic (vgl. ZZ 2—4) psalmo 44. Eructare cor suum propheta verbum bonum i. e. dulce et consolatorium (erg.: protestatur)."

[644] 56, 280, 5—7.

[645] Vgl. o. S. 87 f. — Die Datierung auf 1515 (s. o. Anm. 316) ist freilich nicht ganz sicher.

[646] Auch der zu unserem Abschnitt (56, 279, 22—280, 9) parallel laufende Passus 56, 278, 1—10 (vgl. besonders: „Tegitur (sc. peccatum) ... per Christum in nobis habitantem ... *anima proiicit se ad humanitatem Christi* et tegitur ipsius Iustitia": 278, 1—5; Hv) ist am besten auf dem Hintergrund des oben über die sakramentale Textmeditation Ausgeführten zu verstehen (s. bes. S. 89—91).

[647] 56, 280, 8 f. Als Ausführung dessen ist der Brief an Spenlein (vom 8. April 1516), eines der schönsten Zeugnisse der frühen Zeit, zu vergleichen: Br 1, 33—36, ZZ. 24—36.

stusgeschehen (Phil 2, 7. Joh 1, 14) entsprechende exinanitio, als Bewegung der Buße, verstanden worden[648]. Daß dasselbe auch in der Auslegung von Röm 4, 7 gemeint ist, zeigt der dem christologischen Abschnitt unmittelbar folgende Text[649], dessen Intention sich in dem oben schon herausgestellten Satz formuliert: „statu(er)it Deus nulli velle non imputare (sc. peccatum) nisi gementi et timenti ac assidue misericordiam suam imploranti.“ [650]

Zusammenfassung: In dem zuletzt angeführten Text stellte sich der spezielle Promissiobegriff des frühen Luther in einem seiner beiden Momente in exemplarischer Deutlichkeit dar: Von Lk 11, 9 f. her gewonnen[651], fügt er sich in die Form[652] des *Bittgebets.*

Sein anderes Moment war besonders an der Auslegung von Mk 16, 16 durch 1. Kor 11, 31 sichtbar geworden[653]: Die Heilspromissio verwirklicht sich konkret in der Form des *Sündenbekenntnisses.*[654]

---

[648] Vgl. o. Kap. I, Anm. 90. [649] 56, 280, 10—281, 21.

[650] 56, 281, 18 f. Vgl. o. S. 139. Vgl. die Predigt vom 15. Februar 1517, die einschärft, „quod iugi suspirio et assiduo gemitu gratia sit sitienda, quaerenda, accipienda, Nec unquam incepisse praesumendum, ut scriptura dicit: homo cum consummaverit, tunc incipiet“ (1, 136, 9—12).

[651] Vgl. Luthers Auslegung von Ps. 113, 9 und dazu o. S. 132 ff., bes. S. 134.

[652] Vgl. o. Anm. 587.

[653] S. o. Abschnitt I („Die Erfüllung der promissio im Gericht“).

[654] Zur Zusammengehörigkeit beider Formen vgl. u. S. 157.

DRITTES KAPITEL

Die Auslegung der sieben Bußpsalmen (1517)

Überblicken wir das Hauptkapitel des ersten Teils dieser Untersuchung, so sehen wir, daß die Tendenz der Weihnachtspredigt von 1514 — vor allem die ihres tropologischen Schlußteils — auch die Texte der Zeit der Römerbriefvorlesung bestimmt: Der dem „Wort" entsprechende „Glaube" ist verstanden als Bewegung der Buße in totaler Hingabe, in Sündenbekenntnis und Bittgebet, nicht aber — wie in De captivitate — als Geschöpf des laut und öffentlich ergehenden, also prädikatorischen Zuspruchs der Sündenvergebung. Der spezielle Begriff der „promissio" sprengt dieses allgemeine Wortverständnis nicht, sondern fügt sich ihm bruchlos ein. Weil er in dieser Zeit also keine eigenständige oder gar für das Ganze der Theologie grundlegende Bedeutung gewinnt, konnten wir ihn sachgemäß nur in weitergreifendem Zusammenhang darstellen.

Wie die Exposition lassen wir uns auch den Abschluß des ersten Teils unserer Untersuchung von Luther selbst in einem geschlossenen Textzusammenhang geben.

Das authentische Kompendium [1] seiner frühen Theologie erschien im Frühjahr 1517 mit der deutschen *Auslegung der sieben Bußpsalmen* [2].

A I. Nicht zufällig behandelt Luther in dieser seiner ersten Veröffentlichung [3], mit der er damals [4] sehr zufrieden war [5], gerade die Bußpsalmen [6]:

---

[1] S. u. S. 146 f.

[2] 1, 154—220. Die Auslegung der Bußpsalmen hat vor der gleichzeitigen Auslegung des Vaterunsers, die ebenfalls in hohem Maße für die frühe Theologie charakteristisch ist, den Vorzug, daß sie von Luther selbst herausgegeben ist.

[3] 1, 154. — Luthers Psalterdruck vom Jahre 1513 (s. dazu den gleichnamigen Aufsatz von G. Ebeling, ZThK 50, 1953, 43—99) war ja nur zum internen Studiengebrauch, nicht aber für eine weitere Öffentlichkeit bestimmt.

[4] 1525 erschien die Auslegung nochmals (18, 467—530) — aber überarbeitet, weil „das Euangelion auff den mittag komen helle leucht, vnd ich auch sind der zeit weiter komen bin" (Vorrede: 18, 479, 11 f.). Der Unterschied der beiden Fassungen ist beachtlich (vgl. K. Aland, Der Weg zur Reformation, 1965, 85—102), aber mehr *Hinweis* (vgl. z. B. u. S. 146) auf eine dazwischen liegende theologische Wende als deren unmittelbarer *Erweis*. Denn Luther findet 1525 in seiner ersten Bearbeitung aufs ganze gesehen „nichts schedlichs" (Vorrede: 18, 479, 4 f.). Das läßt sich nur so verstehen, daß er sie im Lichte seines

Sie spielen eine besondere Rolle im mönchischen Leben; Ps 51 wird am Ende jeder Hore gebetet[7]. Der Professor in biblia ist Mönch; so interessieren von vornherein die Psalmen — und unter ihnen die Bußpsalmen — noch weniger als die übrige Schrift nur als literarischer Gegenstand gelehrter Beschäftigung, sondern als Ausdruck und Nährboden lebendiger Frömmigkeit[8], so daß — wie Luther gerade bei der Neubearbeitung seiner Psalmenauslegung im Herbst 1516 betont — nicht der Interpret der Schrift, sondern die Schrift den Interpreten auslegt, also für ihre Auslegung selbst sorgt, ihr eigener Interpret ist[9].

Der Beter findet sich im Wort des Psalters so vor, daß er, indem er es nachspricht, sich selbst ausspricht. Exemplarisch stellt sich das generische Ich der Psalmen[10] in Christus dar; sie reden in persona sua. („Persona" ist hier nicht im weiterentwickelten christologischen bzw. trinitätstheologischen Sinn zu verstehen, sondern im ursprünglichen, vom hellenistischen Judentum dem Christentum vererbten Sinn der *prosopographischen Exegese*, der in der exegetischen Tradition eigenständig blieb und sich über Augustin, vor allem über dessen Psalmenauslegung Luther überlieferte[11].) Daß Christus in ihnen redet, begründet erst in letzter Tiefe ihr Subjektsein, ihr Vermögen, ihren Interpreten auszulegen. Christus redet aber in ihnen und aus ihnen nicht *zu* uns, sondern *für* uns, an unserer Stelle, so daß wir in und mit seinem Wort uns hier in den Bußpsalmen als Sünder bekennen

---

reformatorischen Wortverständnisses las, also gerade das voraussetzte, was 1517 noch nicht impliziert war. Nicht alles, was 1525 stehen blieb, kann daher als Luthers damalige Auffassung gelten (vgl. nur die Auslegung von Ps 51, 9; dazu u. S. 150 f.). *Maßgeblich für Luthers reformatorisches Verständnis und damit für einen sachgemäßen Vergleich reformatorischer Texte mit frühen Texten müssen wirkliche Neubearbeitungen sein, also etwa die Vorlesung über Ps 51 von 1532* (40 II, 313—470), *die im Folgenden herangezogen wird.*

[5] An Lang schreibt Luther am 1. März 1517 nach Erfurt: „Psalmi translati a me et explanati vernacula si nulli placerent, mihi optime placerent" (Br 1, 90, 12 f.): 1, 154.

[6] Zur Begriffsdefinition (Siebenzahl usw.) s. A. Hauck, RE³ III, 592 (s. v. „Bußpsalmen") und E. Hertzsch unter demselben Stichwort in RGG³ I, 1538 f.

[7] S. o. Kap. II, Anm. 524.

[8] Hierzu ist sehr aufschlußreich G. Metzger, Gelebter Glaube, 1964, 54—68 („Das Interesse am Affekt der Schrift auf dem Hintergrund mönchischer Affekterziehung"). Vgl. M. Elze, Züge spätmittelalterlicher Frömmigkeit in Luthers Theologie, ZThK 62, 1965, 382. Zum Schriftstudium überhaupt vgl. die wahrscheinlich aus den Jahren 1517/18 stammende Anweisung, die Br 1, 396 f. (s. bes. ZZ 20—25) mitgeteilt ist.

[9] 3, 20, 15—21, 8. Inhaltlich gesehen legt sich die Schrift als Gerichtswort in der exinanitio des Exegetten und Hörers aus: s. o. S. 32 f. (Scholion zu Röm 6, 17) und besonders die dort Anm. 2 zitierten Texte. Auch hier wäre nichts gewonnen, wenn man auf die gleichbleibende Grundstruktur verwiese, die die frühe Auffassung mit der späteren verbindet.

[10] 1, 159, 36 (zu Ps 6): „dißer psalm allen gemeyn ist und niemant auß tzeugt". Vgl. 1, 175, 21 f. und 1, 212, 12 f.

[11] Vgl. C. Andresen, Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffes, ZNW 52, 1961, 1—39.

müssen. Wie er es — unter Aufnahme alter Auslegungstradition — schon in den Dictata zu vielen Psalmen getan hatte[12], erklärt Luther vor der Einzelauslegung des ersten Bußpsalms (Ps 6) programmatisch[13], daß „diße wort von eynem sunder gesprochen werden, aber doch yn der sunder person *durch Christum*“[14]. So erscheinen die Christen Christus unmittelbar gleichgestaltet. Dies hatte schon die adscriptio der Auslegung („Allen lieben glidmaßen Christi ...“[15]) zum Ausdruck gebracht. Ganz deutlich aber redet Luther in der grundsätzlichen Bemerkung, die er der Erklärung des dritten Bußpsalms (Ps 38) vorausschickt: „Dißen psalmen betet *Christus yn seynem leyden und puß*, die er vor unser sund than hat. ja das ist die rechte regel. wer all psalmen horet, gleych als auß Christus mund geredet, unnd alßo ym nach redet wie ein kynd seym vater nach betet, kan ym aber nit nach beten, *er sey ym dan gleychformig yn der puß und leyden.*“[16] Damit stehen wir wieder im Horizont der sakramentalen Textmeditation, die die Auslegung der Bußpsalmen also ausdrücklich voraussetzt. Entfaltet wird sie freilich nicht; das geschieht aber etwa gleichzeitig in der uns bekannten Auslegung der vierten Bitte des Vaterunsers[17].

1525 streicht Luther bei der Überarbeitung seiner Schrift[18] ganz konsequent die drei Stellen, an denen er 1517 den nicht durch das Wort, sondern von vornherein durch existentiellen Nachvollzug vermittelten Bezug der Christen zu Christus vertreten hatte[19], und fügt in seine Auslegung verschiedentlich die aus den Schriften dieser Jahre leicht verständliche Formel „durch Wort und Geist“ ein[20]. Er tut beides wohl aus demselben Grunde, der ihn später in einer Tischrede sagen läßt: „Exemplo Christi nos conformes fieri oportet, sed sacramentum redemptionis esse non possumus; do sein wir zu gering dozu.“[21]

A II. Was uns ausdrücklich das Recht gibt, Luthers Auslegung der sieben Bußpsalmen als authentisches Kompendium[22] seiner frühen Theologie an-

---

[12] Vor allem in den Summarien (vgl. G. Ebeling, Luthers Psalterdruck ... a. a. O., 57 f.) und der jeweils ersten Randglosse (vgl. z. B. die u. Anm. 14 und 16 aus der ersten Psalmenvorlesung genannten Stellen).

[13] 1, 159, 15.

[14] 1, 159, 32 f. (Hv). Vgl. 3, 68, 28—37.

[15] 1, 158, 1.

[16] 1, 175, 17—21 (Hv). Vgl. 3, 211, 15—212, 26.

[17] Vgl. o. 95—100.

[18] Vgl. o. Anm. 4.

[19] Luther vermeidet die adscriptio „Allen lieben glidmaßen Christi ...“ (18, 479), streicht in dem Anm. 14 nachgewiesenen Text „durch Christum“ (18, 480, 19) und das gesamte Anm. 16 belegte Stück, was um so mehr auffällt, als nicht die ganze Vorbemerkung zu Ps 38 ausgelassen ist (18, 492, 13 f.).

[20] 18, 489, 24 (vgl. 1, 172, 1 ff.); 18, 513, 29 (vgl. 1, 202, 10—14); vgl. 18, 513, 22 f. (vgl. 1, 202, 3—5) und 18, 519, 23 f. (vgl. 1, 209, 18—23: dazu u. S. 152).

[21] Nr. 5526 (TR 5, 216, 29—31): 1542/43. Vgl. o. Kap. II, Anm. 284.

[22] S. o. S. 144.

zusehen, ist sein „Bekenntnis" im Nachwort zu dieser Schrift[23], „nit meer dan auff *einer* seyten lyren und nur *ein* lidleyn singen" zu können[24]. Er will immer neu nur ein einziges Thema variieren und darin spiegeln, daß *„Alle psalmen, alle schrifft* ... allein gottis werck lobet, aller menschen werck aber vorwirfft ... dan es *ist alls eyne stymme."*[25] Eindrücklich beantwortet so Luther selbst die schwierige Frage nach der Einheit seiner frühen Theologie und ihres Wortverständnisses.

Dieses Wortverständnis aus der Auslegung der Bußpsalmen zu erheben und darzustellen, um damit unsere Untersuchung in ihrem ersten Teil abzuschließen, ist gegenüber der Analyse der Weihnachtspredigt von 1514 deshalb schwieriger, weil hier die Einheit der Sache nicht in der Folgerichtigkeit eines einzigen geschlossenen Gedankengangs begriffen ist, sondern in der beständigen Wiederholung des „einen Liedleins". Entsprechend kann unsere Darstellung nicht linear dem Text entlanggehen und Fortschritte in der Gedankenführung aufweisen, sondern muß das sich in Abwandlungen wiederholende eine Thema diskursiv bedenken.

Dabei werden uns die einzelnen Aspekte wieder begegnen, unter denen wir das Wortverständnis der Zeit der Römerbriefvorlesung entfaltet haben. Was Luther in der Vorlesung in immer neuen Anläufen zu klären versucht hatte — man denke nur an die Auslegung von Röm 3, 4 f. und 4, 7! —, bietet sich hier ausgewogen und abgeklärt. Wir haben in dieser Schrift keinen ersten Versuch vor uns, sondern einen Abschluß. Sie stellt das volkstümlich-erbauliche Kompendium der Theologie der Römerbriefvorlesung dar, dem sich im September desselben Jahres als akademisch-polemisches Gegenstück die Thesen der Disputatio contra scholasticam theologiam[26] zuordnen, die sich ebenfalls in der Römerbriefvorlesung vorbereitet hatten.

B I. Sündenbekenntnis — Sündenvergebung

Das Lob Gottes und seiner Gerechtigkeit ist unauflöslich verflochten in das Bekenntnis der eigenen Verworfenheit; der Beter erkennt und bekennt, daß „lob unnd eer allein deyn sey, darumb das die gerechtickeit alleyn deyn ist, und die weyßheit etc. dan niemant kan dich eeren und loben, er scheld und schend sich selb"[27]. Nur ein anderer Ausdruck derselben Doppelbewegung ist es, wenn die Seligpreisung Ps 32, 1 f. (= Röm 4, 7) als gerade in und mit dem Sündenbekenntnis bestehend und rein negativ beschrieben wird: „selig ist der, dem got nit sund zurechnet ... das seyn die, die yn selb zurechnen stetícklich sund und gebrechen mangfeltig."[28] Im Hintergrund

[23] Als solches darf der die Auslegung abschließende Abschnitt (1, 219, 21—220, 23) gelten — obgleich er nicht durch eine besondere Überschrift vom Vorangehenden abgesetzt ist.

[24] 1, 219, 23 f. 25 f. (Hv).

[25] 1, 212, 9—12 (aus der Vorbemerkung zur Auslegung von Ps 143; Hv).

[26] 1, 221—228.

[27] 1, 193, 5—7 (zu Ps 51, 16 b).

[28] 1, 167, 26—28 (parallel dazu: 18—20); vgl. 22—24.

steht dabei deutlich die Vorstellung der an 1. Kor 11, 31 haftenden Gerichtspromissio[29]. Sie ist im Rechtssatz ausgesprochen: „wer ym selb ungnedig ist, dem ist gott gnedig"[30] und läßt beten und bekennen: „darumb furcht ich mich vor deinem tzorn unnd zuknurße mich selb, das ich deym gericht zuvorn kumme"[31] und: „so gnedig bistu, also gerne hörestu ware bekentnis und demutig beichte, daß du auch *als balde* trostest und erhebest, *als bald* der mensch vornympt sich tzu demutigen. Als balt er sich eyn sunder erkennet und dirs claget, als balt ist er gerecht und angeneem vor dir"[32], *„ich wil meyn schult sagen, so wirt er mein vordinst sagen.* als er teet Marie Magdalenen ym hauße Symonis leprosi"[33]. Gerade von diesem Text aus läßt sich der Unterschied zwischen vorreformatorischem und reformatorischem Promissioverständnis klar aufweisen: An der für das späte Mittelalter in besonderer Weise exemplarischen[34] Geschichte der Maria Magdalena (Lk 7, 36—50) wird Luther später der assertorische — also undialektische, nicht unmittelbar mit dem Sündenbekenntnis zusammenfallende — Zuspruch der Sündenvergebung als Wirklichkeit setzende Proklamation entscheidend wichtig (also Lk 7, 48.50 — nicht 47)[35]. Die Zwischenlösung,

---

[29] S. o. Kap. II, Abschnitt I „Die Erfüllung der promissio im Gericht".

[30] 1, 211, 12 f. (zu Ps 130, 8).

[31] 1, 200, 6 f. (zu Ps 102, 11 b). Die Fortsetzung lautet: „dann du hast die natur an dyr, das, wen du erhebest, den nyderstu, und wen du gentzest, den tzubrichstu" (ZZ 7 f.).

[32] 1, 170, 13—16 (zu Ps 32, 6; Hv). Vgl. die Dekalogauslegung: „confitemur... Qua humilitate meremur nobis ignosci.... Ignoscitur autem confitentibus, quia humilibus deus dat gratiam" (1, 429, 18—22). Vgl. o. S. 120.

[33] 1, 170, 21—23 (zu Ps 32, 6; Hv). Unmittelbar voraus (ZZ 19—21) geht: „ich will mich selbs schelden, so lobet mich got, wil mich schenden, ßo eeret mich got, ich wil mich vorclagen, so entschuldiget mich got, Ich wil widder mich reden, so wirt got fur mich reden." Dieser Gedanke bestimmt auch die fast gleichzeitige Vaterunserauslegung (s. u. Kap. X, Anm. 95). Ebenfalls im selben Sinne hatte Luther am 1. Januar 1517 gepredigt: „Qui autem... pudore victi tantum pro damno lugent et confitentur, *statim* habent remissionem peccati sui: Ut patuit in Davide, qui mox cum dixisset ‚peccavi Domino' audivit ex Nathan Propheta ‚et Dominus transtulit peccatum tuum'. Inde dixit: Dixi ‚confitebor adversum me iniustitiam meam Domino', et tu remisisti impietatem peccati mei" (sc. Ps 32, 5): 1, 120, 29—34; Hv. Vgl. *dagegen* die Auslegung von Ps 51, 10 von 1532: „... ut David: auditus. ‚Transtulit' etc. Si hoc non venit, manent ossa contrita, desperatio, terror. Sed verbum divinae promissionis mus da sein, auditus" (40 II, 415, 6—8). — Vgl. weiter die Predigt vom 6. Januar 1517: „‚Deus, propitius esto mihi peccatori'. Hoc vulgatissimum verbum, sed rarissime corde probatum. Si enim affectu vero hoc verbum diceres, *eo ipso* omnia peccata tua dimissa essent. Sic Publicano dimissa fuerunt eodem verbo" (1, 124, 39—42; Hv). — Vgl. *dagegen* wieder die Auslegung von Ps 51, 8 von 1532: „‚Propitius mihi peccatori'. Et nisi haberent (sc. sancti) iam propitium deum et remissionem peccatorum, non possent haec verba dicere" (40 II, 396, 8 f.).

[34] Das zeigt W. von der Fünten (Maria Magdalena in der Lyrik des Mittelalters, Wirkendes Wort Bd. 3, Düsseldorf 1966, Teil III: Maria Magdalena als exemplum, 166—215). Maria M. ist im Spätmittelalter Vorbild der compassio; mit ihr identifiziert sich der sündige Mensch, ihre Gestalt steht für ihn.

[35] Vgl. die Primizpredigt vom Frühsommer 1518, die die reformatorische Wende in Luthers Theologie unmittelbar spiegelt (s. u. Kap. IV, Anm. 19): „Christus peccatrici

die zuerst in den Resolutionen zu den Ablaßthesen begegnet[36], vertritt Luther noch 1518/19 in der Auslegung der fünften Bitte des Vaterunsers[37]: Die eigentliche Vergebung geschieht — wie es für die frühe Theologie bezeichnend ist[38] — im Verborgenen; die öffentliche Vergebung kann als vergewissernde Deklaration der zuvor erfolgten eigentlichen Vergebung hinzukommen, muß es aber nicht[39]. *An diesen drei Etappen der Auslegungsgeschichte eines einzigen Textes zeigt sich eindrücklich, wie mühsam Luther zu seinem reformatorischen Wortverständnis fand; es ist also in den frühen Texten keineswegs schon selbstverständlich mitgesetzt.*

Daß der von Luther später scharf herausgestellte sprachliche und sachliche Unterschied von Sündenbekenntnis und Sündenvergebung[40], der ja

dixit: ‚Dimittuntur tibi peccata tua', Ich absolvir dich, ‚vade in pace', quia credis.... Ich ßage dir zcu: du bist absolvirtt, biß auch gutter dinge, in hoc nihil dubita.... Ita salus nostra in verbo est et non in verbo, sed quia Christus in verbo est annexus, eß muß nicht Pampeln. Sacramentum ist ein felß in Christum gegrundtt et morituro Satan sic suggerit: Non satis es contritus nec satisfecisti, et multis id genus insidiis eum a fidei fundamento deturbare nititur. Veruntamen dicat: Ego sum absolutus, si nihil fecerim, Deo committo. Et sicut Christus non moritur, sic nec in eum credens perit. Christus must ehr tausent mahll sterben, ehr ein solcher vorlohren wurde. Qui secus dicunt, sein humpler prediger. Confidat in Christum per iudicium sacerdotis" (4, 658, 21—34). — Zur oben gegebenen Charakterisierung der promissio im reformatorischen Sinne vgl. weiter den „Sermon von dem Sacrament der Puß" 1519: „Das erst ist die Absolutio, das seyn wort des priesters, die zeygen an, sagen und vorkunden dir, du seyst loß und deyn sund seyn vor gott vorgeben, nach laut und krafft der obgesagten worten Christi zu s. Petro. Das ander ist die gnad, vorgebung der sund, der frid und trost des gewissen, wie dan die wort lauten.... Das dritte ist der glaube, der do festiglich darfür helt, das die Absolutio und wort des priesters seyn war, yn der krafft der wort Christi ‚was du lösest, soll loß seyn etc.'" (2, 715, 22—30). Vgl. u. Kap. IV.

[36] Vor allem in der Resolution zur 7. These (1,539—545; dazu E. Bizer, Fides, 108—114 und u. Kap. IV A). Auch hier bezieht sich Luther ausdrücklich auf die Geschichte der Maria Magdalena: 1, 541, 24—29. S. u. S. 168.

[37] „Die erste vorgebung ist uns bitter und schweer, aber sie ist die edliste unnd aller libste. Die ander ist leychter, aber deste geringer. Alle beyde tzeygt der herr Christus in Maria Magdalenen. Die erste, da er yr den rukken keret unnd doch zu Simon sprach: Ir seind vil sund vorgeben. Do hatte sie noch nit frid. Die andere, do er sich zu yr wand und sprach: dir seind vorlasszenn deine sund, gang hyn im fryde, do warth sye tzu fryden. Also dye erste macht reyn, Die andere macht fryde. Die erste wirckt und brengt, Die ander ruget und emphet. Und ist gar ein unmeszlich unterscheyd tzwischen beyden. Die erste ist blozs ym glauben und verdienet vill, Die ander ist ym fulen und nympt ein den lon. Die erste wirt gebraucht, mit den hohen menschen, Die andere mit den schwachen und anhebenden (2, 117, 15—25; vgl. 116, 28—34).

[38] S. o. Kap. II Abschnitt C („Das innere Wort: verborgene Gnade").

[39] Anders E. Bizer, Fides, 145.

[40] Vgl. Luthers Auslegung von Ps 51, 10 (1532): „Sic docemus: Doctrina Iustificationis haec est, quod iustificatio non donatur nisi credenti verbo. Quando audis absolutionem, *distingue* inter tuam contritionem, sine terram esse i. e. infimum; verbum absolutionis sit coelum, ipsum deum. Sis certus, quod nihil valeat tua contritio; de absolutione nihil dubites. Quod ille dixit minister, hoc puta dictum divinitus.... Ad me hoc pertinet: Deus dat mihi auditum et pronuntiat mihi: Ego te absolvo. Ego credo, quod sit verum" (40 II, 412, 5—9 (Hv). 414, 1 f.; vgl. weiter u. Anm. 56).

auch in den Psalmen selbst formgeschichtlich greifbar ist[41], für die Auslegung der Bußpsalmen nicht besteht, ist nun noch genauer zu zeigen.

In Ps 32, 6[42] („ich sprach") berichtet der Beter zunächst sein Bekenntnis und dann die mit der Vergebung eingetretene Wende[43]. Diese sieht Luther nicht als Neueinsatz (man denke an sein späteres „Dan ßo kumpt das ander wort"[44]), sondern unmittelbar mit dem Sündenbekenntnis gegeben: „Du hast erlaßen, *darumb* das ich sie hab gerechnet und bekennet den ungehorsam meiner sunde."[45] Ebenso hatte Luther in Ps 6 den Gegensatz der Bitten und Klagen zur plötzlich ausgesprochenen Erhörungsgewißheit („Gott hat erhört...": V. 8b.9[46]) und dabei besonders das Vergangenheitstempus nicht beachtet, was bei seiner sonstigen exegetischen Sorgfalt besonders auffällt[47]. Von der Erhörung ist überhaupt nicht die Rede, sondern nur davon, daß Gott „die schreyenden und clagende gerne hort und nit die sicheren" und deshalb „ein gutis leben . . . ynn eynem seufftzenden und betrubten geyste" besteht[48]. 1531/32 dagegen schreibt Luther zu Ps 6: „Aber am ende zeigt er an, das solch gebet erhöret werde, zum tröstlichen Exempel allen, die jnn solcher anfechtung sind, *das sie nicht drinnen sollen bleiben.*"[49]

B II. Heimliches Einraunen — Sündenvergebung

Ps 51, 9 a[50] (GIB MEINEM GEHORDE FREUDE UND TROST) ist die Bitte darum, „das ich hoer deyn heimlich eynrunen, dir seynd vorgeben dein sund. das wirt niemant gewar, dan der es horet, Niemant sihet es, niemant begreifft es. Es lest sich horen, und das horen macht ein trostlich frolich gewissen und zuvorsicht gegen gott"[51].

---

41 Vgl. J. Begrich, Das priesterliche Heilsorakel, ZAW 52, 1934, 81—92.

42 Nach Luthers Zählung (sonst üblich: V. 5).

43 Vgl. außer Ps 6, 8/9, dessen Auslegung durch Luther im folgenden behandelt wird, Ps 22, 22/23 (vgl. V. 25) und Ps 28, 5/6.

44 Von der Freiheit eines Christenmenschen, § 9 (7, 24, 9 f.).

45 1, 170, 25 f. (Hv). Zu dem „darumb" (= „propter") und seinem pakttheologischen Hintergrund s. o. S. 138. 140 f.

46 Nach Luthers Zählung (sonst üblich: V. 9 b. 10).

47 So stellt Luther z. B. in Ps 32, 9/10 (nach der üblichen Zählung: 7/8) den Übergang von der Bitte zur Gottesrede ausdrücklich fest („Nun antwort gott": 1, 171, 21 f.) — ohne freilich von deren konkreter Vermittlung zu sprechen.

48 1, 165, 10—13; vgl. die beiden ganzen Abschnitte 165, 5—28. — Auch in Ps 102, 18 ist das Vergangenheitstempus übersehen. Die Paraphrase wendet sich im Präsens gegen die Textintention sofort von der Erhörung weg zu denen, die sie brauchen, bzw. vermeintlich nicht brauchen (1, 202, 15—29).

49 Summarien über die Psalmen und Ursachen des Dolmetschens; 38, 20, 8—10 (Hv).

50 Nach Luthers Zählung (sonst üblich: V. 10 a).

51 1, 190, 1—4. Auf diese Stelle verweist Luther selbst in der Auslegung von Ps 143, 10 (nach der üblichen Zählung: V. 8): „LASS MYR FRUE GEHORT WERDEN DEYN BARMHERTZICKEYT. Das ist, also oben ym 4. (sc. Bußpsalm) Gib meinem gehoer freud und trost, laß mich horen dein gnade, die yn mein hertze spreche, dir seyn vorgeben deine sunde. Alßo redet gott den fride ynn das hertz seyns volcks" (1, 216, 35—38).

Der uns von der Weihnachtspredigt von 1514 und vielen Stellen der ersten Psalmenvorlesung her bekannte Primat des verbum internum[52] besteht, wie man sieht, 1517 noch ungebrochen. Luther greift hier unmittelbar auf seine Glosse in den Dictata zurück: „AUDITUI MEO interno, scil. conscientiae per peccatum et morsum inquietae, DABIS per inspirationem gratiae tuae GAUDIUM ET LAETITIAM“[53], die wiederum zusammengesehen werden muß mit der Auslegung von Ps 84 (85), 9: AUDIAM QUID LOQUATUR IN ME DOMINUS DEUS[54]. In dem damit angesprochenen Spiritualismus kann „den eußern werckenn des menschen“ nur „das *ynnerliche* werck gottis“ gegenübergestellt werden[55], aber nicht das mündliche Wort, an dem dann der Auslegung desselben Verses 1532 alles liegen wird[56].

Gleichwohl fällt gegenüber der Dictataglosse die inhaltliche Bestimmung des „heimlich eynrunen“ durch Mt 9, 2 auf: „dir seynd vorgeben dein sund“. Damit nimmt Luther sein Scholion zu Röm 8, 16 auf[57], in dem er Bernhard zitiert: „Hoc est testimonium, quod perhibet in corde nostro spiritus sanctus dicens: Dimissa sunt tibi peccata tua“[58], durch eigenen Kommentar aber dem Zitat sofort wieder die Spitze abbricht, um die Vergewisserung der „humilitas“ und „compunctio“ zuzuweisen[59]. Die Vergewisserung der Sündenvergebung durch konkreten mündlichen Zuspruch

---

[52] S. o. B I und Kap. II C („Das innere Wort: verborgene Gnade“).

[53] 3, 285, 15 f.

[54] In den Dictata (zu Ps 111 (112), 7: 4, 253, 23—26; s. o. Kap. II, Anm. 46) ordnet Luther selbst diese beiden Stellen ausdrücklich zusammen. — Zu Luthers Verständnis von Ps 84 (85), 9 s. o. Kap. I, Anm. 39 und 43.

[55] 1, 190, 7—12 (zu Ps 51, 9 b (Hv); nach der üblichen Zählung: V. 10 b).

[56] „Das vocale verbum mus dir. Iste versus pugnat, qui oderunt verbum externum.... Nos confessionem, Sacramenta sic tractamus, ut ipsum verbum urgeamus. In Confessione non respicimus contritionem, sed spectamus verbum etc. Sic a nostris revocamus factis ad auditum. Sic in baptismo invenis Auditum laetitiae, Sic in Confessione et Sacramento: ‚Pro vobis traditur‘. Sic ad consolationem divinam revocamus. Caput confessionis, Sacramenti sit ipsa vox auditus. Papa obscurat absolutionem, verba in Sacramento“ (40 II, 411, 1 f. 4—10). „Docet ergo psalmus nos veram rationem tranquillandi cordis, quae nulla alia quam audire verbum vel ex fratre vel ex praedicato auditu“ (414, 3—5). Vgl. die ganze Auslegung des Verses: 408, 11—418, 4.

[57] Vgl. zuvor noch die Glosse zu Ps 142 (143), 8: „AUDITAM FAC MIHI, i. e. fac ut audiam et sentiam per internam inspirationem ... MISERICORDIAM TUAM, i. e. quod remissa per eam sint peccata mea“ (4, 444, 17—19).

[58] 56, 370, 10 f. = MPL 183, 384 A (In Festo Annuntiationis Beatae Virginis); schon von J. Ficker 56, 369 zu Z. 28 nachgewiesen.

[59] Luther redet zunächst (370, 7 f. 12—14) ganz im Sinne Bernhards (a. a. O., 384 A und B) von der Notwendigkeit eigenen gewissen Glaubens, was faktisch aber im folgenden wieder zurückgenommen wird: „humilitas et compunctio in bonis operibus facit ea esse grata“ (370, 20. So noch in dem Brief an Spalatin vom 15. Febr. 1518: Br 1, 144—147; ZZ. 12—51). — 370, 24—29 können das Recht dieser Interpretation nicht bestreiten, denn in der Randglosse zu Röm 8, 38 (56, 86, 19—24) nimmt Luther 370, 24—29 wieder zurück.

kennt Luther erst seit den Resolutionen zu den Ablaßthesen und der Hebräerbriefvorlesung[60].

Davor scheint sich das neue Promissioverständnis nur an einer einzigen Stelle, in der deutschen Auslegung der Bußpsalmen zu Ps 130, 5, anzukündigen: „UND AUFF SEYN WORT HAB ICH MICH VORLASSEN .... Das ist, auff seyn vorheyssen und gelubd[61], das ist nu die natur des innewendigen und newen menschen, das er eynn stetes harren, hoffen, trawen, glauben treyt zu gott. darumb lest yn auch gott nit, der do vorheysen hat gnad und hulffe allen den, die ym trawen und sich auff yn vorlaßen und seyn harren. und dasselb wort und vorheyßen gottis ist der gantze enthalt des newen menschen, der lebt nit von dem broet, sundern von dem selben wort gottis (sc. Mt 4, 4)."[62] Luther schließt sich auch hier wieder an seine Dictataglosse an: „SUSTINUIT ... ANIMA MEA ... IN VERBO EIUS promissio tuo"[63]. Die Randglosse zeigt, daß dabei „promissum" nicht präsentisch, als rechtskräftige Zusage mit sofortiger Wirkung, sondern in rein zukünftigem Sinn gemeint ist: „Nemo sustinet, nisi qui nondum accepit quod promissum est."[64] So scheint „promissum" auch noch in der deutschen Auslegung verstanden zu sein, was der unmittelbare Umkreis der zitierten Stelle nahelegt. Hier wird das „wort und vorheyßen gottis", „seyn vorheyssen und gelubd" durchaus nicht gewißmachend, sondern allein in Furcht und Hoffnung wahrgenommen[65].

B III. Die in der Einzelauslegung[66] erscheinenden *christologischen Züge* verändern das Bild nicht. Auch von der Bedeutung Christi kann nur negativ geredet werden: Die Gerechtigkeit, die Christus ist (1. Kor 1, 30), wirkt darin, daß wir uns als Sünder anerkennen und bekennen: „der heylig ... steet nit auff seyner heilickeyt, sundern auff dem felß deiner gerechtickeit, die Christus ist, auff wilche gegrundet ist eynn iglicher der seynn selbs vorcleger, streffer und richter ist"[67] (zu Ps 32, 8 = 32, 6). Wie in der Römerbriefvorlesung legt sich die Position sofort in der Negation aus.

---

[60] Vgl. dort vor allem die Scholien zu 5, 1 (57 III, 169—171) und 9, 24 (57 III, 215—216, 19); dazu u. Kap. V A und C.

[61] 1525 ist hier noch eingefügt: „denn on Gottes wort hoffen und harren, ist Gott versuchen" (18, 519, 23 f.).

[62] 1, 209, 17—23. Die von Grimm, DtWb s. v. „enthalt" (III, 549) für unsere Stelle nicht festgelegte Bedeutung („Halt", „Stütze" oder „Inhalt"?) ist vom sonstigen Sprachgebrauch Luthers in dieser Zeit her eindeutig zu bestimmen: als „Halt". Vgl. die Primizpredigt von 1518: „Darin stett unßer trost und enthaltt nostrae vitae" (4, 656, 8) und die Vaterunserauslegung von 1519: „dye demut allein enthelt (sc. = „erhält", „hält", „stützt") auch die yn genaden leben" (2, 122, 14 f.).

[63] 4, 419, 10 f.

[64] 4, 419, 23 f.

[65] Parallel zur Auslegung von Ps 130, 5 c läuft die von V. 5 a und V. 5 b (1, 208 f.): s. u. B IV: „Furcht und Hoffnung".

[66] Zur Christologie der Vorbemerkungen vgl. o. A. I.

[67] 1, 171, 4—6.

Damit stimmt überein, daß zwar die Gleichförmigkeit des seine Sünde Erkennenden mit dem von Gott geschlagenen Christus in sprachlichem Geschehen („tzornige spruch“[68]) begründet wird: „die pfeyle gottis und tzornige spruch machen kegenwertig die sund ym hertzen ... und wo es also steet, da steet es recht mit dem menschen. dan ßo hatt es Christo gangen“ (zu Ps 38, 4)[69]. Die Gleichförmigkeit mit dem erhöhten, gerechtfertigten Christus jedoch kann nur im Zugleich der Gnade mit dem Sündenbekenntnis behauptet werden — einem Zugleich, das Luther sich hier, wie schon in der Römerbriefvorlesung[70], im Schema der communicatio idiomatum vorstellt: „Muß war seyn das er (sc. der Beter, der seine Sünde bekennt) sund hatt, als er sagt, unnd doch auch war, das er an sunde sey, und alßo gleych wie Christus tzu gleych lebendig und todt warhafftig was, alßo zu gleych mußen sie voll sunde und an sunde seynd, die recht christen seyn“ (zu Ps 38, 5)[71]. In diesem Schema kann der sprachliche und sachliche Unterschied zwischen Sündenbekenntnis und Gnadenzusage nicht heraustreten.

Besonderes Interesse darf wegen ihres Gewichtes schon in der Römerbriefvorlesung die Auslegung von Ps 51, 5[72] beanspruchen. Nach der Auslegung von Röm 3, 4 f. sind die SERMONES das Gerichtswort, das offenbart werden muß, soll es zu Erkenntnis und Bekenntnis der Sünde kommen[73]. Hier erscheinen sie darüber hinaus unter christologischem Aspekt — in einer grundsätzlichen und umfassenden Bestimmung von Lk 24, 45 bis 47 aus: „Alle schrifft und wort gottis weyßen auff Christus leyden, alß er selb bezeugt Lucae ultimo, das die geschrifft nit anders ynnehelt, dann vorheyssene gnade unnd ablaß der sunde durch das leyden Christi, das wer ynn yhn gleubt ... selig werde.“[74]

Bezeichnend ist nun, wie Luther diese Zusammenfassung[75] wendet. Der Unglaube richtet sich gar nicht gegen das Sünden *vergebende* Wort, sondern: „disser warheit und Christi leyden und gleuben widderstreben all die, die nit sunder seyn wollen.“[76] Das Sünden *aufdeckende* Wort ist allein der Inhalt der Schrift — selbst ihrer Verheißungen, „ßo doch got Christum ynn allen seynen worten vorheyssen hat, umb *sund* willen zu sterben. *darumb*, wer do nyme will ein sunder sich halten und gehalten werden, der wil got zu eym lugener machen und sich zur warheit.“[77] Daß Luther die Intention von Lk 24 in dieser Weise umkehrt, läßt sich im Blick auf den ausgelegten

---

[68] Vgl. o. Kap. II D („Das äußere Wort: öffentliches Gericht“).
[69] 1, 176, 23.26 f.
[70] Vgl. o. Kap. II, Anm. 242.
[71] 1, 177, 11—14.
[72] Nach üblicher Zählung: V. 6.
[73] 56, 229, 24 f. 28—32. 230, 13—15.
[74] 1, 187, 29—32 (der Schluß in Anlehnung an Mk 16, 16 und Röm 10, 11).
[75] „Nu alle die wort, die der hoffertigen widerspruch leyden, ist uns itzt nit mügelich zuertzelen, wollen sie alle auff eym hauffen nennen“ (1, 187, 27—29).
[76] 1, 187, 33 f.
[77] 1, 187, 35—38 (Hv). Vgl. das Scholion zu Ps 51, 6: 3, 288, 1—3. 8—36.

Text (Ps 51, 6 = Röm 3, 4) rechtfertigen. Aufschlußreich für Luthers eigene Theologie aber ist, daß er diese Umkehrung überall vornimmt — auch an Texten, die sie nicht dulden, z. B. an Röm 8, 31 (zu Ps 130, 4: DAN BEY DIR IST ALLEIN DIE VORGEBUNG): „Szo got vor unß ist, wer will widder uns sein? *Alßo,* Wer will vor uns sein, wan got widder uns ist?“ [78]

Endlich klingt auch hier, zu Ps 102, 14, jene Formel „verbum fit caro, ut caro fiat verbum“, die vom Schlußteil der Weihnachtspredigt von 1514 entfaltet worden war, wieder an: „Das auffsteen bedeut die aller sußeste und gnedige mensch werdung gottis, dan do ist er kummen zu uns, auff das er uns hübe zu sich.“ [79] Dies geschieht darin, daß die Menschwerdung Gottes uns zum Gerichtswort wird: „UND IST GESEHEN WORDEN YN SEINER GLORY (Ps 102, 17; vgl. Joh. 1, 14). Es ist nu darzukomen durch die gnedige menschwerdunge gottis, das der unbekentlich got bekennet wirt, und das alle eere seyn allein sey, niemant gerecht, gut, weyß, starck, heilig, warhafftig dan gott alleyn. die eere was vorhyn unbekant, do sich die menschen selb weiß, gerecht, gut etc. achteten, und alßo gottis eere yhn zuschriben.“ [80]

B IV. *Furcht und Hoffnung* sind der unmittelbare anthropologische Ausdruck des nicht mündlich unterschiedenen Ineinanders von Sündenbekenntnis und Sündenvergebung.

Die „furcht, das creutz des alten menschen“ und die „hoffnung, das leben des newen menschen“: „diße zwey stuck ynn allenn psalmen, ja ynn der gantzen heylgen schrifft gelernet werden. dan gott ist ßo wunderlich ynn seynen kindern [81], das er sie gleich ynn widder und uneynigen dingen selig macht. dan hoffenung und vorzweyffeln seyn widder eynander, Nach mußen sie yn dem vorzweyffelen hoffen. dan forcht ist nit anders, dan ein anhebendes vorzweyffelnn und hoffenung eyn anhebendes geneßen, und die zwey widdernaturlich ding mussen yn uns seyn, darumb das zwen widdernaturlich menschen yn uns seyn, der alt und der new, der alt muß furchten und vortzagen unnd undergehen, der new muß hoffen, besteen und erhebt werden, und diß beyde yn einem menschen, ja yn einem werck zu gleich besteen. gleich wie ein bildmacher, eben yn dem er weg nymet und hawet, was am holtz tzum bilde nit sall, yn dem furdert er auch die form des bildes, Also yn der furcht, die denn alten Adam abhewet, wechst die hoffnung, die den newen menschen formet.“ [82]

Die Formwerdung des neuen Menschen wird auch hier wieder [83] in dem aristotelischen Modell des „artifex“ beschrieben und zugleich jener Grundsatz Taulers „also vil entwerdendes, also vil gewerdendes“ [84] zur Geltung gebracht [85]. Dabei greift Luther auf Formulierungen zurück, die er auf dem

[78] 1, 208, 3 f. (Hv). Vgl. die Auslegung der Seligpreisung Ps 32, 1 f. (dazu o. S. 147).
[79] 1, 200, 33—201, 2. [80] 1, 202, 9—14.
[81] Luther zitiert hier Ps 67 (68), 36: MIRABILIS DEUS IN SANCTIS SUIS. Vgl. Ps 4, 4.
[82] 1, 208, 15—30 (zu Ps 130, 5). [83] S. o. S. 38 (bes. Anm. 35 und 36).
[84] S. o. Kap. II, Anm. 251.
[85] Auch die *„gelassenheit“* ist kräftig betont. In fast wörtlicher Aufnahme des Scholions zu Röm 10, 10 (dazu o. S. 52 f.) heißt es zu Ps 51, 20: „der opfert eynn opfer der gerech-

Titelblatt der im Dezember 1516 erschienenen Teilausgabe der „deutschen Theologie“ zur Inhaltsangabe dieser Schrift gebraucht hatte[86]: „Nu ists mit unß alßo, das Adam auß muß und Christus eyn geen, Adam zu nichte werden und Christus allein regiren und seynn.“[87]

Wie Adam und Christus, der alte und der neue Mensch, „forcht und hoffnung mit eynander“[88] stehen, kann Luther in ähnlicher Weise wie in der gleichzeitigen Predigt über die Sturmstillung (Mt 8) in einem Kettenschluß auch als ordo salutis formulieren: „gleich wie das gericht gottis wircket die furcht, alßo wirckt die furcht das geschrey, geschrey aber erlanget die gnade.“[89] Freilich lösen sich hier nicht einzelne Phasen einander ab; die Momente dieses ordo salutis wirken gleichzeitig, denn „die weyl der alt mensch lebt, sall die furcht, das ist, sein creutz und todten, nit auffhoren und das gericht gottis nit vorgessen, und wer an das creutz und an forcht und an gottis urteyl lebt, der lebet nit recht“[90].

Der Weg in Furcht und Hoffnung wird nicht in einer durch das Heilswort verbürgten und in diesem allein liegender Gewißheit gegangen, weil — nach einem fast formelhaften Satz[91] — „dasselb gut nit offenbar ist, sundern under dem creutz, und zu nicht werden vorborgen ist yn gott“[92]. Aber woher soll man wissen, daß es „seyne gute und fruntschafft“ ist, die

tickeit, der do got gibt, was er schuldig ist. Nu sein wir got mehr schuldig dann wir haben. Darumb betzalen wyr yhn nit anders, dan geben uber als was wyr haben und was wyr selbs seyn, und das mit demutiger erkenntnis unßer sund und bekentnis seyner gerechtickeit, das er gerecht sey, wie seyn gotlicher will mit uns handell. Diße weyße und gelassenheit ist die hochst gerechtickeit, die wir haben mügen“ (1, 194, 7—13). Und im Rückblick auf Ps 51, 19 heißt es zu Ps 143, 5 ganz im Sinne Taulers, daß dann ein Gott wohlgefälliges Opfer dargebracht wird, „Wan ein seel trostloß ist von allen creaturen, auch von yr selb vorlaßen und vorvolget, alßo das sie nichts dann bloß, lauter gottis gnaden wartet“ (1, 214, 24—26). Vgl. 1, 217, 10 f.: Der Mensch „muß blind werden unnd gote sich laßen yn richtigem glauben. der glaub aber sihet nichts, sundern ist der finster weg“ (zu Ps 143, 11).

[86] „Eyn geystlich edles Buchleynn. von rechter underscheyd und vorstand. was der alt und newe mensche sey. Was Adams und was gottis kind sey. und wie Adam ynn uns sterben unnd Christus ersteen sall“ (1, 153; vgl. 1, 152).

[87] 1, 186, 25 f. (zu Ps 51, 3 = V. 4 nach üblicher Zählung); vgl. 160, 14—17; 1, 188, 18—22 und 1, 194, 37—39. Vgl. die Vaterunserauslegung von 1517: „Darumb sal Christus eyngehen, szo mus Adam ... auszgehen“ (9, 147, 38 f. im Zusammenhang der ZZ 27—39).

[88] 1, 207, 31 (zu Ps 130, 3).

[89] 1, 207, 31—33 (zu Ps 130, 3); vgl. die parallele Formulierung ebd. ZZ 24—26. — In der Predigt über die Sturmstillung vom 1. Februar 1517 heißt es: „cui non dormit Christus, non perit, Qui non perit, non clamat, qui non clamat, non exauditur, Qui non exauditur, nihil accipit, Qui nihil accipit, nihil habet, Qui nihil habet, peribit“ (1, 129, 23—25). Vgl. Augustin zu Ps 49 (50), 15: „Ad hoc enim permisi diem tribulationis tibi fieri: quia forte si non tribulareris, non invocares me; cum tribularis autem, invocas me; cum invocas me, eximiam te; cum eximiam te, glorificabis me, ut jam non discedas a me“ (MPL 36, 578).

[90] 1, 207, 33—36 (zu Ps 130, 3). [91] S. o. bes. S. 59 f.

[92] 1, 183, 29 f. (zu Ps 38, 22 = V. 21 nach üblicher Zählung). Vgl. die wenig frühere Auslegung des Dekalogs: Sieht der Mensch seine Verlorenheit: „inde procedit gemitus,

Gott „under dem zorn und straff vorborgen hat und gibt“ [93], daß also „alle gottis straffe gar fruntlich geordnet zu seliger trostung“ [94]? Sagt Luther doch selbst: „Wan nu got den menschen angrifft, ßo ist die natur ßo swach und vortzagt, darumb das sie nit weiß, ab got auß tzorn adder gnaden sie angreiffet.“ [95]

Das Fehlen des gewiß machenden Wortes besagt nicht, daß (zu Ps 51, 11) nicht von dem „richtigen Geist“ und „guten Willen“, „strack zu gote gerichtet, allein got suchend“ [96], als „eyngegossen von got yn das ynnerste unßer hertzen“ [97] geredet werden könnte. Doch ist dies nicht mehr als augustinisch. Die mit der Annahme des Gerichtswortes — durchaus von Gott! — gewirkte Disposition, d. h. die Demut erfährt die Weisheit Gottes. Diese wird nicht im Wort, sondern „yn ynnewendiger warheyt und vorborgenen grund ertzeigt“, dagegen „den hoffertigen nur ym eußer scheyn offenbart“ [98]. Daß das Heil keine Wortgestalt hat, also nicht im Zuspruch liegt, wird deutlich genug ausgesprochen: „Das ynnerlich aber unnd vorborgen disser weißheit ist nit anders, dan gruntlich erkennen sich selb, und alßo sich selb hassen, und alle gerechtickeit nit bey sich, sundern bey got suchen, altzeit seyn vordrießen, und nach gote senen, das ist, demutig got lieben und sich laßen.“ [99]

B V. Der Beginn der Einzelauslegung des letzten Bußpsalms (Ps 143): ACH GOTT, ERHÖR MEIN GEBET weist auf Luthers frühes Verständnis von *Gesetz und Evangelium:* „Eyns heilgen menschen leben steet meer ynn nemen von got, dan in geben, meer in begeren dan yn haben, meer yn frum werden dan ynn frum sein, als S. Augustinus spricht, das der glaub erwirbet was das gesetz furdert. darumb ist bitten, begeren, suchen das rechte weßen eins inwendigen menschen.“ [100]

Das hier angeführte Augustinwort: „quod operum lex minando imperat, hoc fidei lex credendo impetrat“ leitet in De spiritu et littera [101] den Ab-

---

odium sui, desiderium earum et imploratio. Tunc humilibus dat deus suam gratiam, quam postea iterum abscondit et aufert, ut addat maiorem, semper sub contrario abscondens contrarium. Ideo haec est sapientia, quae trahitur ex occultis et est in absconditis“ (1, 487, 10—14).

[93] 1, 160, 30 f. (zu Ps 6, 3 = V. 4 nach üblicher Zählung).

[94] Ebd. ZZ 27 f.

[95] 1, 159, 25—27 (Vorbemerkung zur Auslegung von Ps 6).

[96] 1, 191, 4.

[97] 1, 191, 5 f.

[98] 1, 188, 32—34 (zu Ps 51, 7 = V. 9 nach üblicher Zählung). Vgl. o. S. 151.

[99] 1, 189, 4—8 (zu Ps 51, 7). Man beachte auch hier den feinen, aber bezeichnenden Unterschied zur Auslegung von 1532 (zu demselben Vers): „Ista est sapientia abscondita et ita, ut, si praedicetur, Inculcetur, tamen abscondita, *quia ratio humana kan nicht hin an komen,* ut dicat se peccare in omnibus, quae facit“ (40 II, 393, 6—8). Vgl. S. 62 f., besonders Anm. 190.

[100] 1, 212, 19—22.

[101] XIII, 22 (CSEL 60, 175 = MPL 44, 214).

schnitt ein, den Luther mit seiner Folgerung: „darumb ist bitten ..." aufnimmt: „ac per hoc lege operum dicit deus: ‚fac quod iubeo', lege fidei dicitur deo: ‚*da* quod iubes'. ideo enim iubet lex, ut admoneat quod faciat fides, id est ut cui iubetur, si nondum potest, sciat quid *petat*[102].

Die Bedeutung dieser Stelle für Luthers Theologie der Jahre 1515—17 läßt sich kaum überschätzen. Sie bestimmt in der Römerbriefvorlesung die großen Scholien zu 3, 21[103] und 3, 27[104], die wiederum Paralleltexte der Auslegung von 4, 7 sind[105]. Sachlich bestärkt sie Luther in seiner Auffassung, daß „das rechte weßen eins inwendigen menschen" allein im „bitten, begeren, suchen" besteht. Die Bitte erwächst dem Sündenbekenntnis: „darumb werden sie heylig seyn, das sie yr boßheit dir clagen (a) und gnade bitten (b)."[106] Doch zugleich ist es „der glaub", der im Bitten, Begehren, Suchen erwirbt, was das Gesetz fordert.

Daraus ist zu schließen und Luthers immer wieder[107] entwickeltes Verständnis so zusammenzufassen: *Das Gesetz wirkt das Sündenbekenntnis, das Evangelium das Bittgebet.*

Nur so läßt sich verstehen, weshalb Gesetz und Evangelium einerseits klar getrennt erscheinen und andererseits — und dies ist der vorherrschende Eindruck — gleitend ineinander übergehen: „Lex notum facit peccatum, ut cognito peccato gratia quaeratur et impetretur. Sic sic humilibus dat gratiam, et qui humiliatur, exaltatur. Lex humiliat, gratia exaltat. Lex timorem et iram, gratia spem et misericordiam operatur. Per Legem enim cognitio peccati, per cognitionem autem peccati humilitas, per humilitatem gratia acquiritur. Sic opus alienum Dei inducit tandem opus eius proprium, dum facit peccatorem, ut iustum faciat."[108]

[102] Ebd. (Hv).

[103] 56, 256, 25—261, 9. Die Auslegung, deren Thema durch die im ersten Abschnitt (256, 25—28) genannten Schriftstellen gestellt ist, ist in ihrer Durchführung sachlich bestimmt von den im zweiten Abschnitt (256, 29—257, 9) zusammengestellten Zitaten aus De spir. et lit. Von diesen wird vor allem c. XIII, 22 im folgenden Text (257, 15 ff.) wirksam, der die „lex fidei" als „humilis petitio" (vgl. 257, 3 f.) auslegt.

[104] 56, 263, 31—267, 7 (Schlüsseltext ist der Abschnitt 264, 5—15, der sich um De spir. et lit. XIII, 22 kristallisiert).

[105] Vgl. o. Kap. II, Anm. 625.

[106] 1, 170, 31 f.; dasselbe nochmals in den ZZ 33 f.: Sie „forchten deyn gericht und wissen das yhre heylickeit vor dir nichts ist (a), sundern demutig deiner gnaden warten (b)" (zu Ps 32, 7; (a) und (b) sind von mir eingefügt). Vgl. o. Kap. II Anm. 525.

[107] Die Texte, auf die wir uns im folgenden beziehen, sind

a) die Scholien zu Röm 3, 21 und 3, 27 (s. o. Anm. 103 und 104); die Scholien zu Röm 7, 6 und 10, 15 (s. o. Kap. II, Anm. 30);

b) die Adventspredigten von 1516 (1, 104—106; 107—109; 109—111; 111—115);

c) das Scholion zu Gal 1, 11 (57 II, 59, 17—60, 22), das die unter a) und b) genannten Texte deutlich aufnimmt, und die Heidelberger Disputation (1, 350—374), in der sich die Endgestalt der frühen Theologie Luthers klar formuliert.

[108] Probatio der 16. These der Heidelberger Disputation: 1, 360, 37—361, 5. Vgl. die Dekalogauslegung (1516): 1, 429, 36—430, 2 und die o. Anm. 89 nachgewiesenen Texte („ordo salutis").

Der Übergang vom Gesetz zur Gnade vollzieht sich in einer immanenten Dialektik und erscheint nicht als „das ander wort" in assertorischer Mündlichkeit[109]. Christus wird nicht zur „vox"; er bleibt „verbum scilicet absconditum quod intus vos docebit"[110]. Dieses inneren Wortes — selbst wenn es sich im einladenden Ruf Mt 11, 28 oder gar im Wort der Sündenvergebung Mt 9, 2 ausspricht[111] — soll man sich in Kreuz und Entäußerung vergewissern[112] — „Venire enim ad Christum et exire de se ipso est magna crux"[113] —, indem man sich in das einem lebendig vor Augen gestellte Bild des Gekreuzigten — „‚Ecce agnus Dei, Ecce qui tollit peccata mundi'"[114]; „Ecce hic est Christus et spiritus eius"[115] — hineinbildet[116], so seine eigene Form verläßt und die Form des Erniedrigten annimmt, wie es schon die Predigt über den Johannesprolog 1514 ausgeführt hatte.

Im Blick auf De captivitate fragten wir nach Luthers früher Auffassung von promissio und fides und stellten diese im Rahmen des allgemeinen Wortverständnisses der Theologie vor der Hebräerbriefvorlesung dar. Der spezielle Begriff der promissio fügt sich in diesen Rahmen bruchlos ein: Sie ist nicht als gewißmachender Zuspruch verstanden, sondern wird allein in Sündenbekenntnis und Bittgebet wahrgenommen.

---

[109] Eine Zwischenstufe im Verständnis von „Gesetz und Evangelium" zwischen der Heidelberger Disputation und dem Freiheitstraktat zeigt sich in der Vaterunserauslegung von 1519: s. 2, 93, 30—34; 95, 16—18 und 99, 13—23.

[110] Predigt vom 3. Advent 1516 über Joh 1, 23 (EGO VOX CLAMANTIS IN DESERTO): 1, 109, 4 f. im Zusammenhang der ZZ. 3—5. Vgl.: „Sic et vocem sese dicit clamantis, i. e. valde sonantem, ad differentiam verbi quod est Christus et vehementer absconditi" (1, 108, 10—12) und zu beiden o. Kap. I, Anm. 43 und Anm. 39 im Zusammenhang von B II.

[111] Predigt vom 2. Advent 1516 über Mt 11, 5 (PAUPERES EUANGELIZANTUR): 1, 105, 19—22. Vgl. das etwa gleichzeitige Scholion zu Gal 1, 11 (57 II, 59 f.).

[112] Ebd. Z. 26: „per fidem adhaerere et conformari (sc. Christo)." Auf diese Näherbestimmung ist (mit E. Bizer, Fides, 149) besonders zu achten: vgl. Anm. 113.

[113] Predigt vom Matthiastag (24. Febraur) 1517: 1, 141, 11. Diese Predigt zeigt eindrücklich, daß Mt 11, 28 in den hier ins Auge gefaßten Texten (vgl. Anm. 111) eine ganz andere Funktion als im Scholion zu 5, 1 der Hebräerbriefvorlesung hat (s. dazu Kap. V): *Zunächst erscheint das Wort als tröstlicher Zuspruch* (1, 140, 27—34), *enthüllt sich aber sogleich wieder als Anleitung zur Verifikation des Kreuzes Christi in eigenem Nachvollzug* (1, 141, 7—37).

[114] 56, 424, 15 f. (Hierin gipfelt das Scholion zu Röm 10, 15).

[115] 56, 338, 30 (Hierin gipfelt das Scholion zu Röm 7, 6).

[116] S. o. den Abschnitt „Die sakramentale Textmeditation", bes. S. 87—91, und E. Bizer (Fides, 148 f.) zur Predigt De assumptione Beatae Mariae Virginis (vgl. o. S. 89—91): „Hier besteht offenbar der Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium darin, daß das Gesetz nur ‚Lehre' bleibt, daß aber das Bild Jesu den Willen ganz anders zu entzünden vermag zu freiwilliger Übernahme seiner Mühe in freiwilligem Gehorsam, und eben dies ist die Gnade, die ihm zuteil wird." Dieses Ergebnis ist mit dem zu Röm 7, 6 Ausgeführten (Fides, 44) über die in Anm. 114 und 115 nachgewiesenen Texte zu vermitteln.



TEIL II

Gliederung der Darstellung

In der Predigt über Gen 9, 9 vom November 1519[1] veranlaßt das Stichwort PACTUM Luther zu einem Exkurs über die Bedeutung, die der „promissio“ von Adam bis David zukommt. Er beginnt mit einem allgemeinen Hinweis: „Observa in scripturis vocabula: foedus, pactum, promissio, Testamentum, Arcus foederis, signum foederis, Testimonium, calix novi et aeterni Testamenti“[2] und schließt bedeutsam: „Christiani verbum Euangelii, Baptismum, εὐχαριστίαν (sc. habent). Quibus si vis adde promissionem (statt dessen ist „orationem“ zu lesen) et divinae doctrinae meditationem. Matrimonium, unctio, Confirmatio non sunt sacramentalia signa, quae non habent annexam promissionem. Ordo figmentum est.“[3] Die Bedeutung dieses Summariums liegt darin, daß es das erste Dokument für die Gesamtkonzeption der Schrift „De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium“ von 1520 ist, auf deren Verstehen diese ganze Untersuchung zum Wortverständnis beim frühen Luther zielt[4].

[1] 9, 348 f. Die Liste der hier zusammengestellten Promissionen ist in De captivitate eingearbeitet (literarkritisch differenzierter u. Kap. VI, Anm. 118 aufgewiesen). Zur Datierung s. WA 9, 322 f. Vgl. jetzt W. Maurer (Melanchthon II (1969), 150), nach dem die Predigt „wohl im November 1519 gehalten wurde, ... uns aber sicher nicht mehr in der ursprünglichen Nachschrift, sondern in einer ergänzenden Bearbeitung vorliegt und in dieser Form mit der Osterpredigt vom 8. April nahe verwandt ist; ich schrecke nicht vor der Vermutung zurück, daß Melanchthon diese Bearbeitung vorgenommen hat“ — was sich freilich nicht zwingend beweisen läßt.

[2] 348, 9 f. Vgl. 357, 4—6 (zu Gen 17): „Observanda sunt in scripturis nomina Testamenti, foederis, pacti etc., Quoniam his dei promissio firmatur. Pactum omne, ut dicit apostolus (wohl: im Hebräerbrief), in hebraeis perficitur morte testatoris.“ — Mir scheinen die Genesispredigten die Predigt de testamento Christi vom 8. April 1520 eher vorbereitet zu haben, als auf Grund dieser Predigt an den fraglichen Stellen (s. Anm. 1) von Melanchthon nachträglich bearbeitet worden zu sein.

[3] 349, 2—5. Zur vorgenommenen Konjektur zwingt der Blick auf die sonst fast gleich lautende Stelle in Melanchthons Capita (zu deren Verhältnis zu Luthers Genesispredigten ist jetzt der scharfsinnige Exkurs Maurers a. a. O., 148—151, zu den Seiten 113—119 ebd. zu vergleichen): „ea proprie sacramenta esse Quae signa sunt promissionum divinarum. Ideoque in novo Testamento Sacramenta sunt proprie Baptizari Absolvi et Vesci corpore dominico. Nam haec adiunctas habent promissiones. Ordo figmentum. Fortasse non temere sacramentis addideris orationem et Meditationem doctrinae divinae“ (CR 21, 41 f., 41—44). Überdies ist „promissio“ Oberbegriff der ganzen Reihe (9, 349, 2—5) und daher an der fraglichen Stelle sinnlos. — Maurer, a. a. O., 150, Anm. 157, bestätigt diese Annahme.

Zur engen Zusammenarbeit Luthers mit Melanchthon gerade in der Frage der Sakramente vgl. Luthers Brief an Spalatin vom 18. Dezember 1519 (s. Anm. 6): ZZ. 34 f. im Kontext der ZZ. 26—42; Br. 1, 595.

[4] Zur Fragestellung und Methode s. o. S. 11—14.

Am 18. Dez. 1519 schreibt Luther im Blick auf seine eben[5] erschienenen Sermone über Buße, Taufe und Abendmahl an Spalatin: „De aliis sacramentis non est, quod tu vel ullus hominum ex me speret aut expectet ullum sermonem, donec docear, quo loco queam illa probare. Non enim ullum mihi reliquum est sacramentum, quod sacramentum non sit, nisi ubi expressa detur promissio divina, quae fidem exerceat, cum sine verbo promittentis et fide suscipientis nihil possit nobis esse cum Deo negotii. Quae autem de sacramentis illis septem fabulati illi sunt, alio tempore audies."[6]

Der weiteren Klärung des Sakramentsverständnisses dient eine Reihe von Disputationen, die De captivitate unmittelbar vorbereiten und daher in die erste Hälfte des Jahres 1520 gehören dürften[7]. So erscheinen die Leitgedanken der Schrift nach den beiden genannten Stellen wieder in Luthers Erklärung zur ersten These der am 3. Febr. abgehaltenen Disputatio de fide infusa et acquisita[8] („Accessuro ad Sacramentum omnino necessaria est fides infusa"): „ubicunque est verbum Dei promittens aliquid homini ibi necessaria est fides hominis, qui credat hanc promissionem esse veram et implendam adeo certe et firmiter, ut potius omnem sensum, omnem rationem, omnem scientiam, omnem contradictionem, omnem creaturam deberet negare quam Dei verbo non credere. Quia qui verbo Dei non credit, Deum facit mendacem et negat eius veritatem et peccat contra primum praeceptum. Sed in omni Sacramento est verbum Dei promittens homini aliquid, ut ‚Baptiso te in nomine Patris, etc.' ‚Immergo te et omnia peccata tua', item ‚Absolvo te, etc.' ‚Remitto tibi peccata tua, etc.' Ergo in omni sacramento necessaria est fides certissima de promissione Dei etc."[9]

Scharf und knapp formuliert stellt sich der Aufriß von De captivitate zuletzt in den Thesen der Disputatio in Distinctionem 2. Libri 4. Sententiarum dar[10], die die ausdrückliche Auseinandersetzung Luthers mit der scholastischen Sakramentstheologie (genauer, wie sich aus dem Taufkapitel von De captivitate erweisen läßt[11], mit dem vierten Buch des Collectoriums Gabriel Biels, das Luther damals in seinem Handexemplar mit Randbemerkungen versah) über die der Buße hinaus bekundet.

„3. Nos arbitramur sacramenta novae legis constare ex promissione dei et signo visibili.

4. Tot sacramenta novae legis sunt quot promissa et adiuncta signa.

5. Baptismus, Eucharistia et poenitentia tria proprie sunt sacramenta novae legis.

---

[5] Zur genaueren Datierung s. BoA 1, 174.

[6] Br 1, 594 f.; ZZ. 19—25.

[7] Außer den beiden im folgenden genannten Disputationen sind hier die Thesen der Disputatio de circumcisione (6, 30 f.), der Quaestio circularis de signis gratiae (6, 470 f.) und der Disputatio de baptismate legis, Iohannis et Christi habita (6, 472 f.) zu nennen.

[8] 6, 84—98.

[9] 6, 88, 31—89, 8.

[10] 9, 312 f.

[11] S. u. Kap. VII.

6. Cetera videntur ab ecclesia et usu primum instituta et appellata sacramenta novae legis.
7. Nihil obstat, quominus tot sacramenta, quot articuli sunt fidei, diceri possint, si signum visibile tollas.
8. Immo quot sunt verba dei tot fere sunt sacramenta, quae fidem excitant, etiam si signum desit."

Zusammen mit jenem Summarium vom November 1519 formulieren diese nicht genau datierbaren Thesen erstmals das *Gesamt*verständnis „reformatorischer"[12] Wortlehre und bestimmen die Schrift De captivitate bis zu deren Schlußbemerkung, die sich „De promissionibus in genere" überschreiben ließe[13]. Nach dieser Bemerkung können „inter sacramenta" gerechnet werden „omnia illa, quibus facta est promisio divina"[14] — vornehmlich das Gebet. Entsprechend ist im folgenden Luthers Verständnis von Buße, Abendmahl und Taufe, der meditatio divinae doctrinae und des Gebetes darzustellen. Damit sind dann die konkreten Gestalten seines reformatorischen Promissiobegriffs (und zugleich die notae ecclesiae![15]) beschrieben.

Mit Ausnahme des fünften Kapitels, das sich sachlich im sechsten fortsetzt[16], werden die einzelnen Kapitel in sich geschlossen sein und jeweils zum Ganzen des reformatorischen Promissioverständnisses führen. Eine Sonderstellung nimmt außer dem fünften das neunte Kapitel ein, insofern es ein allen Kapiteln gemeinsames Motiv eigens thematisiert. In der Reihenfolge der Kapitel zeichnet sich das zeitliche Gefälle ab, in dem sich der reformatorische Ansatz ausweitete.

---

[12] S. o. S. 11—13, bes. den dort Anm. 1 genannten Aufsatz.

[13] 6, 571, 35—572, 9. [14] 571, 35 f.

[15] Vgl. „Von den Konziliis und Kirchen" (1539): 50, 641, 35—642, 32, „Wider Hans Worst" (1541): 51, 484.

[16] Vgl. u. S. 225.

VIERTES KAPITEL

Die reformatorische Wende als Neugestaltung des Bußsakraments

(promissio absolutionis — fides)

Die erste und zugleich entscheidende Phase der Erarbeitung und Entdeckung des reformatorischen Promissioverständnisses liegt im Ablaßstreit, d. h. in der Auseinandersetzung der im ersten Teil dieser Untersuchung dargestellten frühen Theologie mit den Luther überkommenen, in sich recht widersprüchlichen und spannungsreichen sakramentstheologischen Traditionen — besonders solcher des Bußsakramentes. Zu Beginn des Ablaßstreites kündigt sich „die reformatorische Wende in Luthers Theologie" [1] noch in keiner Weise an. Luther beginnt die Diskussion auf dem Boden der Theologie, die im ersten Teil dieser Untersuchung dargestellt wurde. Dies zeigt deutlich die am 31. Oktober 1517 gehaltene Predigt über die Zachäusgeschichte [2], die im Blick auf das bevorstehende Allerheiligenfest und seinen Ablaßpomp [3] mit einer, nur lose an den Hauptteil angehängten, Stellungnahme zur Ablaßfrage endet.

Luther knüpft zunächst an die lombardische und thomistische Bestimmung an, „quod tres sint partes poenitentiae" [4], nämlich: contritio, confessio und satisfactio. Es fällt hier wie im „Sermon von Ablaß und Gnade", der ersten deutschen Veröffentlichung Luthers zur Ablaßfrage [5], auf, daß Luther nur von der materia des Sakramentes redet und die forma übergeht, d. h. vom Absolutionswort, später Grund und Mitte seiner Auffassung, schweigt.

---

[1] S. o. zur „Gliederung der Darstellung", Anm. 12.

[2] 1, 94—99 (Die Stellungnahme zur Ablaßfrage: 98, 12—99, 28). Zur Datierung vgl. K. Bauer, Das Entstehungsjahr von Luthers Sermo de indulgentiis pridie Dedicationis, ZKG 43, 1924, 174—179, der für die Festsetzung auf 1517 argumentiert. E. Vogelsang (Zur Datierung der frühesten Lutherpredigten, ZKG 50, 1931, 121) schließt sich ohne Beachtung der Argumente Bauers unmittelbar der WA, d. h. Knaake an, der auf 1516 datiert (1, 94, Anm. 2).

[3] 1, 98, 18: „prae foribus pompa ista indulgentiarum."

[4] 1, 98, 23 und 1, 243, 4—7 (Sermon von Ablaß und Gnade; s. Anm. 5): „etlich new lerer, als Magister Sententiarum, S. Thomas und yhre folger geben der puß drey teyll, Nemlich die rew, die peycht, die gnugthuung". Vgl. Petrus Lombardus: IV/d 16/c 1 und Thomas von Aquin: S. th. 3/q 90/a 1.

[5] 1, 239—246.

Der Dreiteilung nun will Luther eine Zweiteilung vorziehen: „Duplex est poenitentia, scilicet signi et rei“ [6] — wie im hermeneutischen Schema Augustins formuliert wird. „Rei est illa interior cordis et sola vera poenitentia, de qua Christus dicit: poenitentiam agite ... Signi est illa exterior, quae frequenter est facta, cum illa interior sit ficta saepe.“ [7] Alles Gewicht liegt auf der inneren Buße. Das wird in der Predigt noch näher ausgeführt: „poenitentia interior est vera contritio, vera confessio, vera satisfactio in spiritu. Quando poenitens vere purissime sibi displicet in omnibus quae fecit, et efficaciter convertuntur ad Deum pureque agnoscunt culpam et Deo confitentur in corde. Deinde per sui detestationem intus mordet et punit: ideo ibidem Deo satisfacit. Imo vere poenitens vellet, si fieri posset, ut omnis creatura suum peccatum videret et odisset, et paratus est ab omnibus conculcari.“ [8]

Mit dieser Stellungnahme gegen den Ablaß, die darin gipfelt, daß vom wahren Büßer gesagt wird: „Non quaerit indulgentias et remissiones poenarum ... non petit indulgentias sed cruces“ [9], gibt Luther selbst eine bündige Zusammenfassung seiner frühen Bußtheologie, ja seiner frühen Theologie überhaupt — wie sie ebenso in dem wohl als Vorbereitung für die dann nicht zustande kommende Disputation über die 95 Thesen zu verstehenden „Tractatus de indulgentiis“ [10] vorliegt. Daß Luther in diesen beiden Texten, wie auch im „Sermon von Ablaß und Gnade“, nirgendwo vom priesterlichen Absolutionswort redet, ist bei der sonst gründlichen Erörterung keineswegs ein Zufall. Besondere Bedeutung gewinnt denn von hier aus auch der auffallende Befund, daß sich Luther vor der Arbeit an den Resolutionen zu den Ablaßthesen, also von 1509 bis Ende 1517/Anfang 1518, an keiner einzigen Stelle mit Mt 16, 19 (bzw. Mt 18, 18; Joh 20, 23) beschäftigt — und zwar aus demselben Grund, der ihn auch am Gabespruch der Abendmahlsworte vorübergehen läßt [11], sieht er doch die „infusio gratiae“ als inneren Umschlag vom iudicium zur iustitia dei [12], als „interior illuminatio mentis et inflammatio voluntatis“ [13], nirgends aber, wie später, gebunden in die promissio als äußeren, mündlichen und öffentlichen Zuspruch [14].

---

[6] 1, 98, 23 f.
[7] 1, 98, 24—27.
[8] 1, 99, 1—7.
[9] 1, 99, 7 f., 12.
[10] 1, 65—69. Zum literarischen Charakter und zur zeitlichen und sachlichen Einordnung dieses Textes vgl. die Untersuchung von J. Wicks S. J., Martin Luther's Treatise on Indulgences, Theological Studies 28, 1967, 481—518.
[11] Vgl. o. Kap. II, Anm. 496.
[12] Vgl. o. Kap. II C („Das innere Wort: verborgene Gnade“).
[13] 1, 66, 9 (Tractatus de indulgentiis).
[14] Es ist kaum verständlich, daß in einer solch sorgfältigen Untersuchung wie „Vorgeschichte der reformatorischen Bußtheologie“ von R. Schwarz dieser Unterschied völlig übersehen ist (304 f.: „Dasselbe meint Luther ...“. Vgl. die Unschärfe ebd., 15, wo im Blick auf die erste Psalmenvorlesung vom „Reformatorischen“ geredet wird, von dem jedoch wieder das „eigentlich Reformatorische“ unterschieden wird).

Diesen Promissiobegriff vertreten erstmals die Thesen der Zirkulardisputation „Pro veritate inquirenda et timoratis conscientiis consolandis" (im folgenden nur: Pro veritate) vom Frühsommer 1518[15], die — für die Geschichte der Theologie Luthers ein Dokument ersten Ranges — bislang fast unbeachtet blieben[16]. Sie fassen den Ertrag der gewaltigen Denkarbeit der Resolutionen in wünschenswerter Klarheit zusammen und verdienen im Blick auf De captivitate mehr Aufmerksamkeit als die ebenfalls aus den Resolutionen herausgewachsene Heidelberger Disputation[17], die im Gegensatz zu jenen an keinem Punkte die reformatorische Wende in Luthers Theologie markiert.

Die Thesen Pro veritate bereiten sich vor in den eine erste Aufnahme im Schlußteil des „Sermo de poenitentia" (vor Ostern 1518)[18] erfahrenden Resolutionen zur 7. und 38. Ablaßthese. Ihnen müssen wir uns daher zunächst zuwenden. Mit einer umfassenden Darstellung der Thesen Pro veritate, die deren äußerst konkreten Kommentar in einer gleichzeitigen Primizpredigt[19] zu berücksichtigen und vor allem die Acta Augustana[20] einzubeziehen hat, wird dieses Kapitel abgeschlossen sein können. Mit den Thesen Pro veritate

---

[15] 1, 629—633.

[16] Der Text ist so wenig bekannt, daß er in keiner modernen Auswahlausgabe erscheint. Im Zusammenhang der Frage nach der reformatorischen Wende hat sich auf ihn m. W. nur K. Aland (Der Weg zur Reformation, 108) bezogen, der seine Bedeutung einerseits stark betont, andererseits aber wieder einschränkt („hier scheint die neue Erkenntnis an mehreren Stellen hindurch", ebd.). — Er ist jetzt aufgenommen in: Luther deutsch. Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart hg. v. K. Aland, Bd. 1: Die Anfänge, 1969.

[17] 1, 350—374.

[18] 1 (319—324; zur Datierung: WA 1, 317), 323—324, 23. Dieser Passus am Ende folgt fast unvermittelt auf eine Erörterung der contritio interior (vgl. den Tractatus de indulgentiis [s. Anm. 10], bes. 1, 66, 9—15, und den Anhang zur Zachäuspredigt [s. Anm. 2], bes. 1, 99, 1—8). In dieser Erörterung sind Bußmotive spätmittelalterlicher Meditationsfrömmigkeit wirksam (319, 27—320, 39, bes. 319, 27—31; vgl. die Resolution zur 26. Ablaßthese: 1, 576, 10—26), in die speziell von Augustin (320, 14: „B. Augustinus li: VIII. confess.") und von Bernhard (323, 18—22; 323, 2 f.) herrührende Traditionen eingegangen sind (vgl. die Resolution zur 4. Ablaßthese: 1, 534, 5—10). In ihrem Ergebnis bekundet sie jenen für die Zeit von 1515/16—1517/18 für Luthers Theologie besonders bezeichnenden Einfluß von Augustins De spiritu et littera (vgl. o. Kap. III B V [„Gesetz und Evangelium"]): 321, 30—322, 7. In welch starker Spannung der Schlußpassus zum übrigen Text steht, wird vom Bußsermon von 1519 (2, 709—723) her deutlich, dessen Konzeption allein auf dem im Schlußpassus sich zeigenden Neuansatz beruht und die anderen Motive des Sermo de poenitentia nicht mehr gebraucht.

[19] 4, 655—659. Der terminus a quo zur Datierung der Predigt ist die Abfassung der Resolutionen zur 7. und 38. Ablaßthese, ohne die sie nicht verständlich ist. Im Blick auf den terminus ad quem wird man nicht zu weit über den 30. Mai 1518 hinausgehen dürfen, da sie sich an einer Stelle fast wörtlich mit dem an Staupitz gerichteten Widmungsschreiben zu den Resolutionen berührt, das auf diesem Tag festliegt (1, 527, 14 f.): 4, 658, 40—659, 5 = 1, 525, 24—526, 9. Vgl. schon E. Vogelsang, Zur Datierung der frühesten Lutherpredigten, ZKG 50, 1931, 133.

[20] 2, 1—26.

und ihrer Verteidigung in Augsburg vor Cajetan ist der Höhepunkt des Ablaßstreits erreicht. Der Kampf um Papst- und Schriftautorität[21] stellt nur die Konsequenz dar. Die berühmte, von Luther selbst als Zusammenfassung der ganzen Materie der Leipziger Disputation bezeichnete, Predigt über Mt 16, 13—19 in Leipzig vom 29. Juni 1519[22], der Bußsermon von 1519[23] und die Darstellung in De captivitate[24], die von Luther selbst als kurze Wiederholung dessen bezeichnet wird, was er „tractatulis et disputationibus" schon geäußert habe[25], führen nicht über die Thesen hinaus und brauchen deshalb nicht besonders dargestellt zu werden.

A) declaratio (Res. 7 und Scholion zu Hebr 7, 12)

a) Res. 7

Im unmittelbaren Anschluß an die Resolution zur 6. versucht Luther in der zur 7. Ablaßthese (= Res. 7) das Verhältnis von göttlicher Vergebung der Sündenschuld und priesterlicher Absolution zu bestimmen. Er berührt damit einen wunden Punkt der Tradition und stellt zu Recht fest: „nec ipsi adversarii cum omnibus suis Magistris usque hodie possunt ostendere, *quomodo* sacerdos remittit culpas."[29]

Das bezeichnete Verhältnis ist für Luther deshalb nicht wenig problematisch, weil er einerseits den Absolutionsspruch als Anzeige schon zuvor geschehener göttlicher Vergebung verstehen will[30], andererseits aber sich gegen

---

[21] Vgl. die Feststellung G. Hennigs, Cajetan und Luther, 81, daß „das reformatorische Schriftprinzip seinen Sitz im Leben im reformatorischen Sakramentsverständnis und dessen Verbismus hat".

[22] 2, 241—249. „Das ewangelium begreifft alle materien der gantzen disputation" (246, 23; vgl. den Brief an Spalatin vom 20. Juli 1519: Br 1, 420 ff., ZZ. 130—132: „Est autem id Euangelium, quod utriusque disputationis rem apertissime complectitur, ideo ego totius disputationis summam coactus sum cunctis exponere").

[23] 2, 709—723. Vgl. die Predigt vom 30. Oktober 1519 über Mt 9, 1 ff.: 9, 415 f.

[24] 6, 543—549.

[25] Ebd. 543, 5—7. Möglicherweise ist dabei bei den „tractatula" speziell an den Bußsermon (s. Anm. 23) und bei den „disputationes" speziell an die Zirkulardisputation Pro veritate (s. Anm. 15) gedacht.

[29] 1, 544, 35 f. (Hv). Vgl. die „Asterisci Lutheri adversus Obeliscos Eckii" vom März 1518 (WA 1, 279), deren Zusammenhang mit den Resolutionen Luther selbst mehrfach ausdrücklich hervorhebt (1, 287, 1 f. 5 f.; 289, 32; 290, 32 f.; 293, 15; 296, 33 f.; 298, 11 f.; 301, 18. 29; 313, 34 f.): „quomodo remittant (sc. claves) culpas ... est omnibus dubitatum" (1, 287, 4 f.; vgl. 285, 36 f.).

[30] Luther betont zwar den hypothetischen Charakter der Annahme des deklaratorischen Verständnisses („non ex animo posui, sed propter usum aliorum": 1, 287, 3 [Asterisci] = 1, 544, 34 f.. [Res. 7]; „ex animo" = „aus voller Überzeugung": vgl. 1, 297, 30 f.; 307, 11), vermag aber zunächst, in Res. 7 (vgl. die Asterisci: 1, 287, 14—17), keine andere Lösung zu finden.

dieses Verständnis von dem Text Mt 16, 19 überzeugen läßt, daß nach ihm „magis intelligitur deus approbare solutionem sacerdotis quam econtra“ [31].

Gegen diese richtige Erkenntnis erhebt sich aber in der Gestalt der frühen Kreuzestheologie, die sich auch hier vor allem in den erregenden Klage- und Theophanietopoi der Psalmen bewegt, der Einwand, daß doch zuerst Gott selber wirken müsse [32], und führt Luther wieder zurück in die Bahn des im Nominalismus herrschenden deklaratorischen Verständnisses, nach dem die göttliche Vergebung dem priesterlichen Wort vorausgeht [33].

Zunächst begegnet wieder jene Auffassung von Buße und Gnade, die als „sacramentum internum“ von den Dictata her bekannt ist [34]: „Verum tunc adeo ignorat homo sui iustificationem, ut sese proximum putet damnationi, nec infusionem gratiae, sed effusionem irae dei super se hanc putet esse.“ [35] Überraschenderweise aber bleibt es nicht bei der frühen immanenten Dialektik, was die neue Auslegung der Geschichte Maria Magdalenas (Lk 7) und Davids vor Nathan (2. Sam 12) eindrucksvoll bekundet [36]. Luther erkennt, daß sich in dieser Dialektik keine Gewißheit einstellt: „Stante autem hac misera suae conscientiae confusione, non habet pacem neque consolationem, nisi ad potestatem ecclesiae confugiat suisque peccatis et miseriis per confessionem detectis postulet solacium et remedium: neque enim suo consilio vel auxilio sese poterit pacare, immo absorberetur tandem tristitia in desperationem.“ [37]

Zum ersten Mal in Luthers Theologie erhält das priesterliche Absolutionswort, dessen Vollmacht (potestas) sich im verheißenden Wort Christi Mt 16, 19 „mitteilt“ [38], Not wendende Funktion; es „verursacht“ [39] und

---

[31] 1, 539, 22 f. im Kontext von 539, 17—23 (Res. 6). Vgl. 1, 539, 38 f.; 540, 4 f. (Res. 7) und 1, 288, 6—10 (Asterisci): „Non enim dixit: Quodcunque vel quantum ego ligavero in coelis, ligatum erit et in terra, Sed econtra: Quodcunque tu ligaveris etc. quae verba potius significant Deum approbare facta inferioris, Et ideo dixi, me 6. Conclusionem non ex animo posuisse, sed ut audirem alios.“

[32] 1, 540, 8—540, 30.

[33] Vgl. Biel, der im Bezug auf den „Magister“ feststellt: „sacerdotes peccata dimittunt vel retinent, dum dimissa a deo vel retenta iudicant et ostendunt. Ex quibus consequenter sequitur quod per sacramentum poenitentiae non remittitur culpa, sed a deo per contritionem praeviam est remissa priusquam suscipiatur sacramentum in effectu, licet non prius quam suscipiatur in voto et proposito“ (IV/d 14/q 2/a 1/ not. 2 [D]; ebenso schon: IV/d 4/q 2/a 2 concl. 4 [H]). Den ersten Satz entnimmt Biel wörtlich dem Lombarden: Sent. IV/d 18/c 6. Vgl. ebd. (c. 1) die Fixierung der Fragestellung.

[34] Vgl. o. Kap. II C.

[35] 1, 540, 30—32.

[36] 1, 541, 24—542, 6. Vgl. o. Kap. III B I.

[37] 1, 540, 34—38.

[38] 1, 543, 16 („confertur“). 17 f. („datur“) im Kontext der ZZ. 14—19. Es wird an dieser Stelle nicht ganz deutlich, *wie* Mt 16, 19 (bzw. Mt 18, 18 und Joh 20, 23) „promissio“ sein kann. Obgleich „remittuntur eis“ im Blick auf den Dat. in der 3. pers. nicht unmittelbar Zu-sage ist (wie: „ego te absolvo“), versteht Luther diesen Satz als solche: „in

bringt Gewißheit, es „provoziert" und „erregt" sie[40]: „Hic sacerdos talem videns humilitatem et compunctionem de fiducia potestatis sibi ad faciendam misericordiam traditae plenissime praesumat et solvat, solutumque pronuntiet, ac sic pacem ei conscientiae donet." [41]

Gewißheit wird gegen die innere Erfahrung im äußeren Wort („alterius iudicio") gefunden[42]. Darin erscheint der erste deutliche Hinweis überhaupt auf das reformatorische Verständnis von Wort und Glaube: „Absolvendus vero omni studio caveat, ne dubitet sibi remissa esse apud deum peccata sua, sitque quietus in corde: nam et si prae suae conscientiae confusione sit incertus (sicut regulariter oportet fieri, si compunctio vera est), tamen stare tenetur alterius iudicio, non propter ipsum praelatum aut potestatem eius ullo modo, sed propter verbum Christi, qui mentiri non potest, dicendo: Quodcunque solveris super terram. fides enim huius verbi faciet pacem conscientiae, dum iuxta illud sacerdos solverit. Qui vero pacem alia via quaerit, utputa experientia intus, hic certe deum videtur tentare, et pacem in re, non in fide velle habere. Tantum enim habebis pacis, quantum credideris verbo promittentis: quodcunque solveris ...[43]; si credideris te accipere, habes: tantum habes, quantum credis propter promissionem Christi." [44]

Daß dieses Wort von sich aus, aus sich heraus gilt und nicht von der Glaubwürdigkeit des Übermittlers, also nicht vom opus operantis, abhängt, wird an Hand massiver Beispiele der Wirkung des Sakramentes ex opere

---

verbo ‚remittuntur eis' provocatur peccator ad fidem remissionis ... in verbo ‚soluta erunt' fides nostra excitatur".

Wie Luther sich innerhalb der promissio das Verhältnis von historischer Einsetzung (vgl.: „Christum vera *promisisse* credant"; 1, 541, 14 f.; Hv) zu gegenwärtiger Wirkung (vgl. ebd. ZZ. 21 f.; Hv: „credas Christo *promittenti*") denkt, verrät er hier nicht. Nach Biel ist beides so miteinander verbunden, daß sich die gegenwärtige Wirkung ergibt „ex pacto dei assistentis suo sacramento ad effectum illum ad quem instituit sacramentum" (IV/d 14/ q 2/a 1/ not. 2 [D]). Vgl. mutatis mutandis den Meßkommentar: Lekt. 47 X (II, 228).

[39] „Sive ergo sacerdos sit causa sine qua non, sive alia (sc. causa) remissionis peccatorum, non curo, dum verum esse aliquo modo constet sacerdotem remittere peccata et culpam" (1, 543, 31—33).

[40] S. Anm. 38 und 177.

[41] 1, 540, 38—41. Luther ist hier deutlich von traditionellen Vorstellungen abhängig: Vgl. Biel in seinem Meßkommentar (Lekt. 1 D; I 12 f.; Hv): „contulit deus potestatem ecclesiae, qua *discernere* potest in causa propter quam coelum clauditur, et *ferre sententiam, pronuntiando* illum dignum, et illum indignum. *Dignum dolentem de peccatis et ea confitentem,* indignum non dolentem de peccatis, quamvis confitentem ... Et auctoritas haec faciendi vocatur potestas clavis. Quae duplex est, scilicet auctoritas *cognoscendi* in causa peccatoris confitentis, et auctoritas *sententiandi,* quae dicuntur claves. Prima clavis scientiae; secunda clavis potestatis." S. weiter u. S. 173 f., bes. Anm. 73.

[42] Außer dem oben folgenden Text s. 1, 542, 24—26: „homo ... remissionem culpae ... sibiipsi dare nequit, cum nemo sibiipsi credere debeat, nisi qui malit ex una turbatione duas facere."

[43] 1, 540, 41—541, 8. Vgl. 1, 542, 15—18.

[44] 1, 543, 8 f.

operato — u. a. der Spottaufe des Gelasinos — eindrücklich hervorgehoben[45].

Gleichwohl liegt hier das reformatorische Verständnis von Wort und Glaube im strengen Sinn noch nicht vor, weil das äußere Wort die eigentliche Rechtfertigung nicht erst bringt, sondern schon voraussetzt und, als iudicium, über sie nur „befindet"[46] („sacerdos talem *videns* humilitatem et compunctionem"). Doch im Bezug auf das Vergewisserte muß es selbst als gratia et donum dei, weil *Glauben* an die Vergebung wirkend, gelten. Damit kommt Luther zu einem ambivalenten Gnadenbegriff, der sich knapp und prägnant so formuliert: „remissio dei (sc. infusione) gratiam operatur, sed remissio sacerdotis (sc. verbo) pacem, quae et ipsa est gratia et donum dei, quia fides remissionis et gratiae praesentis."[47] Insofern das priesterliche Wort die Gnade des Friedens[48] zuteil werden läßt, kann Luther sagen: „*hanc* (sc. gratiam = pacem) . . . esse eam, quam nostri doctores dicunt per sacramenta ecclesiae efficaciter conferri."[49]

Die Effizienz des priesterlichen Wortes gilt also im Blick allein auf die Vergewisserung der Vergebung, nicht auf die Vergebung selbst; im Blick auf diese hat es nur deklaratorischen Sinn: „Non ergo prius solvit Petrus quam Christus, sed declarat et ostendit solutionem."[50]

Doch beginnt sich diese Unterscheidung von eigentlicher Vergebung und über diese befindendem und sie vergewisserndem Wort schon jetzt aufzuheben: „Donec autem nobis incerta est, nec remissio quidem est, dum non-

---

[45] 1, 543, 35—544, 8. Wie im „Sermo de poenitentia" (1, 323, 38—324, 2) und in späteren Äußerungen (s. z. B. die Auslegung von Mt 18, 20 von 1537: 47, 301, 28—303, 7) stellt Luther neben die im Chronicon Paschale (MPG 92, 684 f.) berichtete Geschichte der Spottaufe und des Martyriums des Gelasinos („legimus inter gesta martyrum, quendam mimum ioco, immo illudendo baptismum, baptisari voluisse et inter baptisandum conversum vere baptisatum a suis collusoribus gentilibus et statim martyrio ab eisdem coronatum") die des Athanasius puer („pueros baptisavit, quos Episcopus Alexandriae postea baptisatos iudicavit"). Die Schlußfolgerung Luthers: „Igitur fide iustificamur, fide et pacificamur, non operibus neque poenitentiis aut confessionibus" (ZZ. 7 f.) ist nicht überraschend und kein Widerspruch zur Behauptung der Wirkung des Wortes ex opere operato (d. h. für Luther: ex verbo dicto), sondern in der Tat eben — deren Konsequenz. „Tanta res est verbum Christi et fides eius" (543, 40—544, 1), was im „Sermo de Poenitentia" (s. o. Anm. 18) präzisiert so erscheint: „Tanta res est fides et tam potens verbum Christi" (1, 323, 34 f.).

[46] Zu „iudicium" als Befund s. besonders das Scholion zu Hebr 7, 12 und dazu u. S. 173—175. Vgl. o. Anm. 41.

[47] 1, 542, 7—9.

[48] Dieses Stichwort für „Gewißheit der Vergebung" ergibt sich Luther vor allem aus der Geschichte der Maria Magdalena (Lk 7, 50: „vade in pace"!): 1, 541, 29.

[49] 1, 542, 9 f.; Hv (Zur angesprochenen Tradition vgl. z. B. Thomas von Aquin, S. th. 3/q 62/ a 1—6). Vgl. die Fortsetzung: „Non autem ipsam primam iustificantem, quam ante sacramentum oportet adesse in adultis" (ZZ. 10 f.).

[50] 1, 542, 14 f. — formuliert im Blick auf Mt 16, 19 und das o. S. 167 f. aufgezeigte Problem.

dum *nobis* remissio est." [51] Der Unterschied zu dem aus der Römerbriefvorlesung und der Auslegung der Bußpsalmen bekannten Verständnis von Röm 8, 16 [52] ist mit Händen zu greifen: Das „testimonium spiritus" kommt nun unmittelbar aus dem mit dem Absolutionsspruch des Priesters gebrauchten und in Anspruch genommenen Christuswort Mt 16, 19 und bleibt an dieses gebunden; der Geist Gottes ist das Gewißheit wirkende Christuswort [53]: „scivit (sc. Christus) quod conscientia iam iustificata per gratiam sua trepiditate evomeret gratiam, nisi succurreretur ei per fidem de gratiae praesentia ministerio sacerdotis, immo peccatum maneret, nisi remissum crederet. Non etiam sufficit remissio peccati et gratiae donatio, Sed oportet etiam credere esse remissum [54], et hoc est testimonium, quod reddit spiritus dei spiritui nostro, quod sumus filii dei, quia esse filium dei est tam absconditum (cum appareat sibi esse hostis dei), ut nisi credatur ita esse non possit esse."

Das aufgewiesene eigentümliche Nacheinander von eigentlicher Rechtfertigung (ohne mündliches Heilswort) und deren Vergewisserung durch das Absolutionswort — das im Hinblick auf die erfolgte Rechtfertigung deklaratorisch, im Hinblick auf die erfolgende Vergewisserung aber effektiv verstanden ist — wird nochmals deutlich im polemischen Schlußteil der Resolutio, der sich gegen Wimpina richtet [55].

Wimpina hatte in seinen Gegenthesen — von seinem thomistischen Standpunkt aus gut verständlich — wie später auch Cajetan [56] das sich in Luthers 6. Ablaßthese bekundende deklaratorische Verständnis des Absolutionswortes getadelt: „Non solum ‚approbando et declarando', ut leprosis faciebant sacerdotes veteris legis et Aaronitae, sed etiam ministerialiter et instrumentaliter et dispositive per sacramentum id ipsum operando." [57] Luther läßt diesen Einwand nicht gelten, sondern beharrt bei seiner Auf-

---

[51] 1, 541, 22 f.; Hv. Vgl. das Scholion zu Hebr 9, 24 und dazu u. Kap. V C.

[52] S. o. S. 151. Vgl. das Scholion zu Hebr 5, 1 und dazu u. S. 207.

[53] Damit ist der Zusammenhang des folgenden Textes (1, 543, 20—26) mit den unmittelbar vorausgehenden Sätzen desselben Abschnitts (s. o. Anm. 38) bedacht.

[54] Dieser Satz wurde von der Bulle „Exsurge Domine" (vom 15. 6. 1520) ausdrücklich verworfen (Denz.[31] 750). Vgl. dagegen die Argumentation Seripandos auf dem Konzil in Trient mit Augustins Satz aus De doctr. christ. I, 18 zum Schlüsselwort: „... ut quisquis in Ecclesia eius dimitti sibi peccata non crederet, non ei dimitterentur" (MPL 34, 25), mit der er allerdings nicht durchdrang (H. Jedin, Geschichte des Konzils von Trient II, 325).

[55] 1, 544, 9—545, 8.

[56] S. seinen Traktat „Utrum sacramentalis absolutionis effectus sit remissio culpae" vom 1. 10. 1518 (Opuscula 1575, 111). Vgl. G. Hennig, Cajetan und Luther, 57. 59 f.

[57] W. Köhler, Dokumente zum Ablaßstreit, 129, 27—30. Luther bezieht sich 1, 544, 26 f. außerdem noch auf den bei Köhler ebd. ZZ. 32—34 abgedruckten Text. Denselben Einwand wie Wimpina erhebt, ebenfalls Thomist, auch Prierias: 1, 659, 3 (Luthers „Ad dialogum Silvestri Prieratis de potestate papae responsio" vom August 1518). Zu Wimpinas Text vgl. direkt Thomas von Aquin S. th. Suppl. q 18/a 1.

fassung, „quod sacerdos novae legis declarat duntaxat et approbat solutionem dei (id est ostendit), et hac ostensione et iudicio suo quietat conscientiam peccatoris, qui eius iudicio tenetur credere et pacem habere“ [58]. Dem Wort erscheint die eigentliche Rechtfertigung vorausgesetzt und mit ihr auch der Glaube; „Oportet enim accedentem credere, deinde non sacramentum sed fides sacramenti iustificat..., Cum sit impossibile sacramentum conferri salubriter nisi *iam* credentibus et iustis et dignis“ [59].

So ist mit dem ambivalenten Gnadenbegriff ein ambivalenter Glaubensbegriff gegeben: Einerseits setzt sich der Glaube als „munditia cordis“ (Apg 15,9) [60], die Wirkung der eigentlichen Rechtfertigung, dem Absolutionswort voraus; andererseits aber setzt das Absolutionswort ihn sich nach, wird er als gewisser Glaube jetzt überhaupt erst geschaffen.

Diese beiden Valenzen des Glaubensbegriffs (mit dem Luther noch in der traditionellen Unterscheidung von göttlicher Vergebung und priesterlichem Wort denkt): „fide iustificamur, fide et pacificamur“ [61] fallen erst in den Thesen Pro veritate zusammen — so, daß der Glaube allein aus dem Wort kommt und diesem nicht mehr vorausgesetzt ist. Entsprechend ist die eigentliche Rechtfertigung so sehr ins Absolutionswort verlagert, daß sie dasselbe ist wie ihre Vergewisserung. Das Wort *befindet* nicht mehr über sie (Die Preisgabe dieses traditionellen Momentes ist der entscheidende theologische Schritt und wurde folgerichtig bei klarer Sicht dessen, worum es Luther ging, in Trient abgelehnt [62]!), sondern *schafft* sie. Damit bestimmt sich das Res. 7 behandelte Verhältnis laut Mt 16,19 in der Identifizierung der göttlichen Rechtfertigung mit dem menschlichen Absolutionswort. So wird durchgehend und folgerichtig festgehalten, worauf Luther an einer Stelle schon in Res. 7 gestoßen war: „Donec autem nobis incerta est, nec remissio quidem est, dum nondum nobis remissio est.“ [63]

Luther erkennt schon in Res. 7, daß die in der traditionellen Beschreibung der Schlüsselgewalt getroffenen Unterscheidungen [64] die Gewißheit

---

[58] 1,545,1—4.

[59] 1,544,40 f. (Vgl. u. S. 208). 39 f. (Hv).

[60] 1,544,32 f. (zu „munditia cordis“ vgl. das Scholion zu Hebr 5,1 und dazu u. S. 208). Dem Wortlaut nach scheint im Vergleich von 544,29—31 mit den ZZ. 32 f. eine Inkongruenz zu bestehen. Wie aber der Satz, daß Christus *durch* den Priester die „iustificationes in spiritu“ und „munditiae cordis“ *wirkt*, zu verstehen ist, zeigt unmißverständlich 545,4—6 als unmittelbare Fortsetzung von 545,1—4 (Anm. 58) und im Zusammenhang von 545,4—6 der Gebrauch von „operari“ (Z. 6) sowie das Scholion zu Hebr 7,12, das sogleich zu behandeln ist (S. 173—175).

[61] 1,544,7 f.

[62] Canon 9 de sacramento poenitentiae: „Si quis dixerit, absolutionem sacramentalem sacerdotis non esse actum iudicialem... aut dixerit non requiri confessionem poenitentis, ut sacerdos ipsum absolvere possit: A. S.“ (Denz.[31] 919; vgl. 902, bes.: „actus iudicialis, quo ab ipso (sc. sacerdote) velut a iudice sententia pronuntiatur“).

[63] S. Anm. 51.

[64] 1,544,16—18: „Introducit (sc. Wimpina) ... verborum caliginem et distinctionem clavium, alias authoritatis, alias excellentiae, alias ministeriales“. Vgl. Wimpina: „sicut

göttlicher Vergebung gerade verdunkeln, weil sie durch einen nicht endenden Regreß von Instanz zu Instanz[65] deren Eindeutigkeit brechen. So setzt er dagegen: „*unas* novimus claves, tantum in terra traditas."[66] Was aber außer wiederum der traditionellen Unterscheidung von göttlicher Vergebung und priesterlichem Wort verhindert, die hier geahnte Einheit zur Geltung zu bringen — wie etwa in „Von den Schlüsseln" (1530)[67] —, ist die in der bisher vertretenen Form dem äußeren Heilswort feindliche Kreuzestheologie. Ihre innere Dialektik von Gericht und Gnade bleibt auch jetzt noch bestehen. Doch wird deren alleinige Geltung aufgehoben, indem als Mittel der Gnaden*vergewisserung*, die bisher ein ungelöstes Problem war, erstmals das äußere Wort erscheint.

Sieht man das „Reformatorische" durch De captivitate definiert, dann beginnt in Res. 7 die reformatorische Wende in Luthers Theologie. Sie beginnt hier freilich erst, denn das Wort ist noch nicht als eigentliches Gnadenmittel erfaßt.

Dieses Ergebnis läßt sich von einem Scholion der Hebräerbriefvorlesung her bestätigen[68].

b) Scholion zu Hebr 7, 12

Mit Res. 7, vor allem ihrem Schlußteil, überschneidet sich sachlich der in das Scholion zu Hebr 7, 12 eingebettete Exkurs über den Satz des Lombarden: „‚Sacramenta legis non iustificabant, sed novae legis sacramenta gratiam conferunt omnibus, qui non ponunt obicem.'"[69]

Vom Text (Hebr 7, 12) her steht ja zur Diskussion, worin sich das priesterliche Handeln des alten von dem des neuen Bundes unterscheide. Wie Luther schon unmittelbar vor dem Exkurs ausgeführt hatte[70], richtet sich das eine auf Zustände äußerer Reinheit und Unreinheit, das andere auf Reinheit und Unreinheit des Gewissens. Als Gemeinsames dabei erscheint die deklaratorische Funktion des Priesters, der über Reinheit und Unreinheit befindet, indem er entweder die eine oder die andere feststellt und so

---

deus habet claves autoritatis, Christus excellentiae, ita presbyter Christianus claves habet ministeriales" (Köhler, Dokumente . . ., 129, 31 f.).

[65] Luther führt diesen Regreß mit kräftigem Spott ad absurdum: 1, 544, 18—24.

[66] 1, 544, 25 (Hv). [67] S. u. S. 188 f.

[68] Zur Zuordnung des Scholions zu den Resolutionen vgl. weiter: u. S. 205 f.

[69] 57 III, 191, 20—22. Dieses von Luther als „verbum illud vulgatum Magistri et doctorum super ipsum" (ZZ. 19 f.) eingeführte Zitat läßt sich beim Lombarden nicht finden. „De differentia Sacramentorum veterum et novorum" heißt es bei ihm: „Eorum autem differentiam breviter Augustinus assignat dicens, ‚quia illa promittebant tantum et significant, haec autem dant salutem'" (Sent. IV/d 1/c 6; vgl. Augustin, Enarrat. in Ps 73, n. 2; MPL 36 (930—932), 931, vgl. d 1/c 4). Es handelt sich also um einen Satz aus der Auslegungsgeschichte der Sentenzen („doctorum super ipsum"). Vgl. z. B. Biel, etwa IV/d 1/q 3/a 1 (C) und a 2 (D).

[70] 57 III, 191, 8—17.

beide voneinander unterscheidet („discernit“ [71]) und dann ein entsprechendes Urteil ausspricht („iudicat“ [72]) — worin die traditionelle Lehre von der Doppelgestalt der Schlüssel („discernendi scientia et potentia iudicandi“ [73]) zur Geltung kommt.

Vom Exkurs nun wird dieses deklaratorische Verständnis entfaltet [74]. Dem Satz des Lombarden muß Luther dabei in doppelter Weise widersprechen, weil er „iustificare“ als Funktion des Sakraments, bzw. des Priesters, im Sinne von „gerecht erklären“ versteht. Einerseits „rechtfertigen“ so auch die sacramenta legis, nämlich indem sie „unterscheiden“ [75], andererseits lassen die sacramenta novae legis die Gnade nicht zuteil werden, da sie ja auch nur „rechtfertigen“, indem sie „unterscheiden“, d. h. die angetroffene Reinheit oder Unreinheit des Herzens und Gewissens als solche ansprechen und feststellen [76]. Beim Sakramentsempfang ist also — wie auch nach Res. 7 [77] und dem Scholion zu Hebr 5, 1 [78] — die Reinheit des Herzens, d. h. daß man „in der vollen Gewißheit des Glaubens herzutritt“ [79], vorausgesetzt. Denn der Glaube selbst ist schon die gerechtmachende Gnade [80]. Dies hatte Luther zuvor schon im Scholion zu Hebr 7, 1 erklärt, in dem er bei einer grundsätzlichen Erörterung seines Verständnisses von „iustitia dei“ ohne jeden Hinweis auf das mündliche (Heils-)Wort auskommen kann [81].

[71] Vgl. ebd. Z. 12 („discernere“) und ZZ. 14 f. („distinguere“).

[72] Vgl. ebd. Z. 10 („iudicare“).

[73] Petrus Lombardus: Sent. IV/d 18/c 2, womit er die Glossa ordinaria zu Mt 16, 19 (V, 52 E) zitiert. Vgl. Thomas von Aquin S. th. Suppl. q 17/a 3: „duplex clavis esse dicitur: quarum una ad iudicium de idoneitate eius qui absolvendus est, quae scientia discernendi dicitur, altera ad absolutionem ipsam pertinet, quae potestas iudicandi appellatur“. Etwas anders Lyra (zu Mt 16, 19: V 52 F/G): „Istae claves non sunt materiales sed potestas spiritualis duplex. Una est potestas discernendi peccatum a non peccato — sicut in veteri lege sacerdotes iudicabant inter lepram et non lepram... Alia clavis est potestas admittendi ad regnum vel excludendi secundum verum iudicium praehabitum, quia debent indigni excludi et digni recipi.“
Luther ist diese Unterscheidung zumindest vom Meßkommentar Biels (Lekt. 1 D: s. o. Anm. 41; vgl. Lekt. 75 A: III, 242) her vertraut.

[74] 57 III, 191, 18—192, 15. Vgl. das Scholion zu Hebr 9, 9: 205, 18—206, 5 (Das Zitat: IV/d 1/c 4).

[75] 57 III, 191, 25—27. Damit ist freilich gesagt, daß sie im Sinne von „gerecht machen“ nicht rechtfertigen, so daß auf *diese* Weise Luther dem Lombarden wieder zustimmen kann. Vgl. 205, 25—206, 4. (Der Text des letzten Satzes ist in Unordnung, was vom Herausgeber, J. Ficker, nicht beachtet ist. Zur Konjektur s. H. Bornkamm, Luther und das Alte Testament, 155, Anm. 1.)

[76] 57 III, 192, 2—5.

[77] Vgl. o. S. 172 (Anm. 59).

[78] S. u. Kap. V A.

[79] 57 III, 191, 23 f.

[80] Ebd. Z. 24. „Iustificare“ ist hier als „gerecht *machen*“ zu verstehen. Den sachlichen Unterschied von „gerecht erklären“ und „gerecht machen“ drückt Luther begrifflich nicht aus.

[81] 57 III, 187, 5—188, 17. Zu diesem grundsätzlichen, nicht durch den Gedankengang des auszulegenden Textes beeinflußten und daher als Dokument für Luthers eigene Theologie besonders wichtigen Exkurs „de divina iustitia“ (187, 6) wird Luther durch die Etymologie des Namens „Melchisedek“ (Hebr 7, 1; vgl. V. 2) veranlaßt (187, 4).

Solches Wort gehört also nicht, wie später, konstitutiv zur eigentlichen Rechtfertigung. Wohl aber empfängt der schon bestehende Glaube — und dies macht das Scholion zu 7, 12 über das zu 7, 1 hinaus deutlich — vom Deklarationswort des Priesters Gewißheit über sich selbst. Das ist gegenüber dem „heimlichen Einraunen" der Bußpsalmenauslegung[82] ein entscheidender Fortschritt. Luther versucht, sein bisheriges Buß- und Rechtfertigungsverständnis beizubehalten, aber nun als zweiten Akt die Vergewisserung der Rechtfertigung durch das mündliche Wort hinzuzufügen. Dabei ändert sich freilich das bisherige Verständnis und beginnt sich in ein neues aufzuheben — wie die Analyse von Res. 7 gezeigt hat[83].

Ohne die in Res. 7 zu beobachtende gründliche Beschäftigung mit dem institutionellen Sakrament, vornehmlich dem der Buße, wäre Luther denn auch kaum zu der Auffassung gekommen, die er nun, im Exkurs zu Hebr 7, 12, knapp und prägnant so darbietet: „in sacramentis gratiae habemus promissionem Christi, scilicet: ‚Quodcunque solveritis super terram, solutum erit id quoque in coelis' etc. Hanc sponsionem lex vetus non habuit, quia homo non erat mundus in coelis, quod per sacerdotium pronuntiabatur super terram, sed erat mundus super terram solum. Ideo Christum vocat ‚melioris testamenti sponsorem', ut qui promittit remissionem peccatorum et munditiam cordis per verbum sacerdotis sui, cui qui credit, omnino iustus et mundus est apud Deum."[84] Durch die priesterliche Absolution, mit der das Schlüsselwort Mt 16, 19 (bzw. Mt 18, 18) in Anspruch genommen ist, verbürgt Christus selbst die Sündenvergebung, indem er sie zusagt („promittit"). Im Zusammenhang des ganzen Exkurses ist unter dieser Zusage des näheren die beglaubigende Deklaration der schon geschehenen Sündenvergebung (= Rechtfertigung), also deren *An*sage, zu verstehen. Gleichwohl zeigt sich deutlich, wie das Unterschiedene sich ineinanderzuschieben beginnt. Es ist nur noch ein kleiner, freilich sehr wichtiger Schritt zu der Auffassung, daß der Sünder nicht auf die in ihm (im Gericht) schon geschehene Vergebung *an*gesprochen, sondern daß ihm mit der Vergewisserung der Vergebung diese selbst *zu*gesprochen wird, d. h.: überhaupt erst geschieht. Dieser Schritt erfolgt in Res. 38.

B) declaratio nimis modicum (Res. 38)

1. Nachdem Res. 37 noch die Geltung des deklaratorischen Wortverständnisses vorausgesetzt und entsprechend von „remissio ante remissionem, absolutio ante absolutionem" geredet hatte[85], überrascht der Einsatz von Res. 38 mit seiner ausdrücklichen Preisgabe dieses Verständnisses: „Declaratio enim nimis modicum est." Sie bedeute eine Geringschätzung der der Kirche anvertrauten Schlüsselgewalt, ja mache Christi rechtskräftiges Wort

[82] S. o. S. 150 f.
[83] S. o. S. 170 f., 172 f.
[84] 57 III, 192, 8—15.
[85] 1, 593, 30—34.

„irritum“ — ungültig, unbestimmt, vergeblich — und lasse dem Absolventen alles *„incerta“* werden[86]. In diesem doppelten Einwand zeichnet sich deutlich das reformatorische Verständnis von Wort und Glaube ab. *Luther erkennt hier in aller Schärfe die Schwäche des deklaratorischen Wortverständnisses*[87], in dem sich die augustinische Unterscheidung von signum und res ausspricht. Diese Entdeckung ist von tiefgreifender kirchen- und theologiegeschichtlicher Bedeutung, weil mit ihr die Grundlage der traditionellen Sakramentslehre aufgegeben ist. Nach Augustins Unterscheidung ist ja die res nicht nur mit dem signum verbunden, sondern eben auch von ihm getrennt. Bei solcher Ambivalenz aber kann der Glaube nicht gewiß sein, ob er im Wort auch wirklich die Sache empfängt.

Nun hatte gerade an diesem Punkt besonders die thomistische Sakramentslehre in ihrer starken Betonung der Effizienz des Zeichens die augustinische Auffassung schon einschneidend korrigiert. Doch schränkt sie die Effizienz durch die Forderung der Disposition von Spender und Empfänger wieder ein und bedingt sie. Besonders deutlich wird dies im Blick auf das Bußsakrament, dessen „forma“, das Absolutionswort, die „materia“ notwendig braucht, um mit ihr zusammen in einem einzigen Geschehen das Sakrament zu konstituieren und Gott und Mensch sich so begegnen zu lassen, daß das mündliche Gotteswort seinen von Gott durch „innere Inspiration“ zuvor geschaffenen Anknüpfungspunkt schon vorfindet, „ergänzt“ und nicht selber erst setzt[88]. Dies dürfte auch der Grund dafür sein, daß auch die thomistische Sakramentslehre trotz dem Willen, die Effizienz des Absolutionswortes herauszustellen, nicht verzichten kann auf das Moment der Deklaration, die ja das zu Deklarierende voraussetzt, das zu Beurteilende schon vorfindet, es lediglich feststellt[89].

Luther dagegen lehnt zusammen mit der Deklaration die Notwendigkeit jeder Disposition ab. Das besagt nicht, daß er das Absolutionswort in der Schwebe lassen wollte. Denn dies ist gar nicht möglich, da es in sich schon — „ego te absolvo“ — auf den Empfänger und dessen Situation in der Sünde gerichtet ist, weshalb Luther denn auch den Bezug auf die „tremore

[86] 1, 594, 5—12. Vgl. den Reflex der neuen Erkenntnis in Res. 58: 1, 610, 11—26 und mit diesem Text das Scholion zu Hebr 9, 24 (dazu u. Kap. V C).

[87] Er zieht damit die Konsequenz aus der an Mt 16, 19 gemachten exegetischen Beobachtung, die schon Res. 6 festhält: 1, 539, 17—23 (s. o. S. 168), worauf er selbst verweist: 1, 594, 6 f.

[88] Thomas von Aquin S. th. 3/q 84/a 1 resp. und ad 2: „In sacramento autem poenitentiae, sicut dictum est (ad 1), sunt actus humani pro materia, qui proveniunt ex inspiratione interna. Unde materia non adhibetur a ministro, sed a Deo interius operante: sed complementum sacramenti exhibet minister, dum poenitentem absolvit.“

[89] Ebd. a 3 ad 5: „ista expositio (sc. des Lombarden: s. o. Anm. 33) *Ego te absolvo, idest, absolutum ostendo,* quantum ad aliquid quidem vera est, non tamen est perfecta. Sacramenta enim novae legis non solum significant, sed etiam *faciunt quod significant* ... cum dicit, *Ego te absolvo,* ostendit hominem absolutum non solum significative, sed etiam effective.“

conscientiae agitati" ausdrücklich festhält[90]. Aber dieser *Bezug* des Wortes wird bei ihm nicht zu dessen *Bedingung*. „Itaque non tam necessarium est absolvendo dicere ‚doles?' quam illud ‚credis tete absolvi a me posse?'." [91] Es wäre ein verhängnisvolles Mißverständnis zu meinen, Luther setzte damit an die Stelle der contritio die fides[92]. Das hat er zwar früher getan — so, daß er die fides als gottgewirkte contritio verstand[93]. Nun aber ist die fides per definitionem von der contritio jeder Art völlig abgewandt und ganz dem mündlichen Heilswort zugekehrt: In scharfem Widerspruch gegen die überall in Geltung stehenden „tres veritates Ioannis Gersonis" wird behauptet, „quod *non* ideo confidat sese homo esse in statu salutis, quia potest dicere se dolere de peccatis, *sed* multomagis id advertat, si sic optet sacramentum absolutionis, ut credat, si ipsum fuerit assecutus, sese absolvi" [94]. „Non adeo est necessaria contritio quam fides. Incomparabiliter

---

[90] „Haec enim fides (s. den Anm. 91 bezeichneten Text, der unmittelbar vorausgeht) certe in illis maxime probatur, qui tremore conscientiae agitati, potius sese diffidere sentiunt: illis vero, qui talem miseriam non sentiunt, nescio an sint claves illae consolatoriae, cum consolari non mereantur, nisi qui lugent, nec animari ad fidem remissionis, nisi qui trepidat diffidentia retentionis" (1, 596, 19—23). Luther sieht nun, im Unterschied zur Auffassung etwa der Römerbriefvorlesung, nicht mehr gerade in der Anfechtung als solcher das „signum gratiae" (vgl. z.B. o. S. 75 f.), sondern findet dies allein in dem begegnenden Heilswort.

[91] 1, 596, 17 f. (= 1, 324, 2—4; Sermo de poenitentia). Vgl. 1, 610, 18 f. (Res. 58): „remissio illa intelligitur, quando per contritionem (immo per fidem Clavium) omnino deletum est peccatum" (vgl. ebd. ZZ. 24 f.). Nach Biel dagegen muß der Priester, um auszuschließen, daß die Schlüssel irren, nachforschen, „an confitens sit contritus an non" (IV/d 18/q 1/a 3/dub 2).

[92] Dieses Mißverständnis spricht sich z. B. in dem u. Anm. 142 zitierten Urteil W. Köhlers aus.

[93] S. u. Anm. 210.

[94] 1, 596, 1—5 (Hv). W. Köhler, Luther und die Kirchengeschichte, 350 f. (worauf BoA I, 106 verweist), der den richtigen Bezugspunkt bei Gerson nicht fand, sieht diesen von Luther hier *positiv* aufgenommen. Daß dies nicht zutrifft, zeigt die Stelle, die Luther im Blick hat: Am Ende der als Beichtspiegel gemeinten Dekalogauslegung seines Tripertitum („De praeceptis decalogi, De confessione, De arte moriendi") schärft Gerson ein, daß Gott „paratissimus est nobis delicta remittere et gratiam conferre, si duntaxat veraciter et ex corde sibi tres subscriptas veritates porrigamus. *Prima* veritas est: Domine, sic vel sic contra vostram bonitatem peccavi, quod mihi displicet; ratione cuius et poenitentiam ago, quia vos offendi, qui totus est venerandus et colendus, quodque mandatum vostrum transgressus sum. *Secunda* veritas est: Domine, bonum habeo propositum et desiderium vostro iuvamine mediante mihi in futurum praecavendi ne incidam in peccatum et occasiones peccatorum iuxta possibilitatem virium evitandi. *Tertia* veritas est: Domine, bonam habeo voluntatem peccatorum meorum confessionem integraliter faciendi pro loco et tempore secundum vestrum et sanctae matris ecclesiae mandatum et praeceptum. Has veritates quisquis qualicunque loco et tempore sinceriter non ficte aut mendaciter ex corde pronuntiaverit securus existat se in salutis et gratiae statu consistere et vitam aeternam mereri ... Ex quo notandum et salubre consilium elicitur, ut christianus quilibet singulis diebus bis aut semel sero et in mane aut saltem festivis diebus redeat ad cor suum conscientiam examinans, an tres praemissas veritates proferre valeat cum cordis sinceritate: *sicque intra statum salutis se esse confidat*" (Opera, 1489, Bd. II, 31 A; Hv).

enim plus ibi consequitur fides absolutionis quam fervor contritionis."[95] Ja: „finge (per impossibile vel contingens), Si quis non sit vel non putet sese satis contritum et tamen absolventi tota fiducia credat sese absolutum ..., haec ipsa fides eum facit absolutum verissime, quia credit in eum, qui dixit: Quodcunque etc."[96]. So zeigt sich deutlich, daß Luther bei seinem Interesse am Glauben diesen in keiner Weise abhängig sieht vom Menschen ante verbum, sondern gerade um dieses Menschen willen und im Bezug auf ihn ausschließlich für den Glauben sub verbo und post verbum (mit dem auch das votum sacramenti neu begriffen ist[97]), für den eben nur von der speziellen promissio bestimmten Glauben, eintritt.

Zugleich mit der Notwendigkeit der Disposition des Empfängers leugnet Luther die Notwendigkeit der Disposition des *Spenders* des Absolutionswortes. Dabei ist es bezeichnend, daß er die objektive Befähigung durch die Priesterweihe — sofern sie über die Verpflichtung zum Gebrauch der Schlüsselgewalt hinausgeht — und die traditionell davon zu unterscheidende subjektive Disposition des Priesters zusammenfaßt und zusammen ablehnt: „nihil curo, si etiam sit forte indoctus claviger aut levis. Nam non propter sacerdotem nec potestatem eius[98], sed propter verbum eius, qui dixit et non mentitur: Quodcunque solveris etc. In iis enim, qui credunt in verbum istud, non potest clavis errare, Errat vero in iis solis, qui non credunt absolutionem istam valere."[99]

In diesem Zusammenhang beruft sich Luther auf Augustin: „Atque sic intelligo, quod nostri doctores[100] dicunt, sacramenta esse efficacia gratiae signa, non quia fit (ut B. Augustinus), sed quia creditur ... Absolutio est efficax, non quia fit, a quocunque tandem fiat, erret sive non erret, sed quia creditur."[101] Daß dies keinen Rückfall in augustinischen Spiritualismus

---

[95] 1, 595, 22 f. Vgl. die Fortsetzung, bes. ZZ. 27 f.: „... non in nostram contritionem, sed in verbum eius sit sperandum."

[96] 1, 594, 37—40. Vgl. die diese Texte aus Res. 38 aufnehmenden Sätze im Schlußteil des Sermo de poenitentia 1, 323, 23—28. 32—34, die die Bulle „Exsurge Domine" verurteilt: Denz.[31] 751. 752.

[97] „Hoc enim (voraus geht der Anm. 94 nachgewiesene Text) est sacramentum in voto suscipere, id est in fide verbi vel praesentis vel desiderati auditus" (1, 596, 5 f.; der ersehnte „auditus" ist der des gehörten, nicht des unbekannten Wortes: deshalb „post verbum"). Damit ist aus dem Votum als vorläufiger und auf konkrete kirchliche und sakramentale Erfüllung angelegter Einstellung unüberbietbarer Glaube geworden, der als fides *verbi* von vornherein von seiner letztmöglichen Erfüllung konkret bestimmt ist.

[98] Daß mit „potestas" hier ein „character" an sich und nicht die für Luther ja entscheidend wichtige Vollmacht im unmittelbaren Gebrauch der Christuspromissio gemeint ist, zeigt nicht nur das o. im Text Folgende, sondern unmißverständlich vor allem 1, 595, 33 f.: „Nec sacramentum, nec sacerdos, sed fides verbi Christi per sacerdotem et officium eius tete iustificat."

[99] 1, 594, 33—37.

[100] Vgl. z. B. Thomas von Aquin S. th. 3/q 62/a 1—6.

[101] 1, 595, 5—8. Die bei der Absolution nach scholastischem Verständnis möglichen Irrtümer erörtert Biel IV/d 18/q 1/a 3/dub 2 (N).

bedeutet, erhellt aus der Auslegung der Augustinstelle[102] im letzten Satz des Zitates: Luther geht es nicht wie Augustin um den Glauben, der im Sinne der Unterscheidung von signum und res hinter dem mündlichen Wort (= signum) und an ihm vorbei[103] in unmittelbarer Evidenz der res innewird, sondern negativ um die Unabhängigkeit des Glaubens von einer Disposition des Spenders, positiv um seine Abhängigkeit gerade vom mündlichen Wort.

Die Mündlichkeit des Wortes, in der nicht, wie es Augustin und mit ihm der frühe Luther meinten[104], dessen Schwäche, sondern gerade dessen Kraft liegt, konstituiert sich konkret in der Zeit an bestimmtem Ort. Dieser Ort, an dem durch Menschen, selbst durch die unwürdigsten, Gottes „verbum tibi sonat"[105], ist das Sakrament. „Sic intelligerem illud, quod nostri doctores Scholastici dicunt, sacramenta ecclesiae esse in exercitationem nobis data[106], hoc est, tanquam inaestimabilia dona, in quibus occasionem habeamus credendi et iustificandi."[107] Die Sakramente geben und bewahren dem Glauben seine Chance[108]. Indem Luther die Chance für den Glauben und damit diesen selbst erst (in seinem reformatorischen Verstande) entdeckt, erfaßt er zugleich das rechtfertigende Wort in seinem bestimmten Sitz im Leben, mithin in seiner konkreten Mündlichkeit. *So aber erfährt sein früheres Wortverständnis eine tiefgreifende Umwandlung:* Ps 119, 49 und 119, 81 stehen nun, in Res. 38, in anderem Zusammenhang als in den Dictata[109]. Am meisten jedoch erstaunt der Gebrauch von Ps 51, 6: Legten

[102] 80. Johannestraktat c. 3: „faciente verbo, non quia dicitur, sed quia creditur" (CChr XXXVI, 529 = MPL 35, 1840). *Luther kann das „dicitur" nur in dessen Umwandlung in „fit" gebrauchen!*

[103] S. o. S. 21 und S. 81.

[104] S. die Predigt über den Johannesprolog von 1514 und dazu o. Kap. I.

[105] 1, 595, 39 f.

[106] Die Parallelstelle in den Acta Augustana (2, 15, 4 f.) legt nahe, den Hinweis auf die Tradition auch in Res. 38 auf den Lombarden (Sent. IV/d 1/c 5) zu beziehen: „Propter *exercitationem* ... instituta sunt: quia cum homo otiosus esse non possit, proponitur et utilis et salubris exercitatio in Sacramentis, qua vanam et noxiam declinet occupationem." Daß Luther aus dieser Begründung etwas völlig anderes werden ließ, ist deutlich.

[107] 1, 595, 36—38.

[108] S. weiter u. S. 193.

[109] Vgl. 1, 595, 27—31 im Zusammenhang der ganzen Resolution mit 4, 287, 2—9 (Gl. zu Ps 119, 49 f. Hier geht es um das „promissum de aeterna vita" und die „spes vitae aeternae", in Res. 38 aber um den speziellen Glauben an das gegenwärtige, spezielle, mündliche Wort: s. weiter u. S. 194 ff.) und 4, 291, 26—292, 1 (Gl. zu Ps 119, 81: „DEFECIT nimio desiderio IN SALUTARE TUUM i. e. salutem tuam, quae est spiritualis et aeterna, ANIMA MEA: ET IN VERBUM TUUM promissum euangelicum SUPERSPERAVI, propter quam spem omnia bona mundi contempsi et mala pertuli"). Das Scholion zu Ps 119, 49 f. (4, 332, 15—33) scheint auf den ersten Blick mit der in Res. 38 vertretenen Promissiotheologie übereinzustimmen. Wie der Luther dieser Zeit aber das Verhältnis von promissio und spes präzis verstanden wissen will, zeigt er in der Römerbriefvorlesung zu 4, 7 (s. o. bes. S. 141). Die ebenfalls angeführte Stelle Ps 130, 5 stellt in ihrem früheren Gebrauch (in der deutschen Auslegung der Bußpsalmen) eine Besonderheit dar: s. o. S. 152.

die Dictata Mk 16, 16 von Ps 51, 6 (und 1. Kor 11, 31) her aus[110], so versteht umgekehrt Res. 38 Ps 51, 6 im Horizont von Mk 16, 16. Dieses Wort hat *hier* eine *dem Absolutionswort* genau entsprechende Bedeutung[111]: „si etiam non putes te satis contritum (tibi enim non potes nec debes confidere), nihilominus, si credis ei qui dixit: Qui crediderit et baptisatus fuerit, hic salvus erit, Dico tibi, haec fides eius verbi facit te verissime baptisari, quicquid sit de contritione tua." [112] Ps 51, 6 aber muß nun beweisen, daß „fides verbi Christi per sacerdotem et officium eius tete iustificat" [113]. Damit ist der Unterschied zur Rechtfertigungstheologie der ersten Psalmen- und der Römerbriefvorlesung in aller Schärfe markiert.

2. Außer auf die an konkretem Punkt gelungene Überwindung der augustinischen Signifikationshermeneutik ist in Res. 38 auf die Verknüpfung von „remissio peccatorum" und „collatio bonorum Christi" zu achten. Es wird betont: „non solum esse *remissa* tanta *mala,* verum et *collata* tanta *bona,* ut sit filius dei, haeres regni, frater Christi, socius angelorum, dominus mundi." [114]

Die Bedeutung dieser Verknüpfung erhellt zunächst aus Res. 37. Dort hatte Luther die „participatio omnium bonorum Christi" in der Weise beschrieben, in der er später im Freiheitstraktat vom „fröhlichen Wechsel" reden wird: „per fidem Christi efficitur Christianus unus spiritus et unum cum Christo. Erunt enim duo in carne una, Quod sacramentum magnum est in Christo et Ecclesia. Cum ergo spiritus Christi sit in Christianis, per quem fratres cohaeredes, concorporales et cives fiunt Christi, quomodo ibi possit non esse participatio omnium bonorum Christi? nam et Christus ex eodem spiritu habet omnia sua. Ita fit per inaestimabiles divitias misericordiarum dei patris, ut Christianus possit gloriari et cum fiducia praesumere in Christo omnia, scilicet quod iustitia, virtus, patientia, humilitas, omnia merita Christi sint etiam sua per unitatem spiritus ex fide in illum, Rursum omnia peccata sua iam non sint sua sed Christi per eandem unitatem, in quo et absorbentur omnia. Et haec est fiducia Christianorum et iucunditas conscientiae nostrae, quod per fidem fiunt peccata nostra non nostra, sed Christi, in quem deus posuit peccata omnium nostrum, et ipse tulit peccata nostra, ipse agnus dei, qui tollit peccata mundi, Rursum omnis iustitia Christi fit nostra. Imponit enim manum suam super nos, et bene habemus, et extendit pallium suum et operit nos, benedictus Salvator in saecula, amen." [115]

---

[110] S. o. Kap. II, I („Die Erfüllung der promissio im Gericht").

[111] Das *Verhältnis* von Buße und Taufe ist hier des näheren noch nicht reflektiert. S. weiter u. S. 199—201 und Kapitel VII.

[112] 1, 595, 1—4.

[113] 1, 595, 32—34.

[114] 1, 594, 28—30 (Hv).

[115] 1, 593, 14—29.

Das in diesem Text, zu dem sich in der gleichzeitigen Hebräerbriefvorlesung eindrücklich formulierte parallele Aussagen finden[116], wirkende Motiv ist aus den früheren Texten schon bekannt[117]. War aber bislang der „Wechsel" konkret allein durch die exinanitio bestimmt, in der, sub contrario, die iustitia Christi zu- und angeeignet wurde[118], so ändert sich jetzt in Res. 38 — wobei das alte Verständnis noch nachklingt[119] — Ort und Modus der Zu- und Aneignung, indem *das Geschehen der „participatio bonorum Christi" analog der Zueignung der Sündenvergebung durch mündliches, äußeres Wort gesehen (damit aber neu verstanden!) wird:* „sicut superius de remissione culpae, ita de participatione bonorum volo opinari." [120]

Hier zeigt sich die Naht zwischen der frühen und der reformatorischen Fassung jener Christologie, deren Geschichte sich am Leitfaden des Begriffspaares „sacramentum — exemplum" bis 1509 zurückverfolgen läßt[121]. (Parallel zu den Resolutionen begegnet es, nachdem es in der Hebräerbriefvorlesung eine Rolle gespielt hatte[122], zur Unterscheidung von „remissio culpae" und „remissio poenae" in den Asterisci[123].) Anders gesagt: Hier zeigt sich die *Naht zwischen dem tropologischen „pro me" der frühen und dem promissionalen „pro me" der reformatorischen Theologie;* Christusmeditation und Promissiotheologie, die in der Folgezeit wechselseitig ineinandergreifen[124] und endgültig erst im Freiheitstraktat miteinander verschmolzen

---

[116] 57 III, 129, 21—25 (Schol. zu 2, 14); 147, 18—148, 2 (Schol. zu 3, 12); 151, 9—18 (Schol. zu 3, 13); 153, 8—10 (Schol. zu 3, 14); 156, 20—157, 4 (Schol. zu 4, 2); 187, 17—188, 3 (Schol. zu 7, 1; vgl. o. S. 174 und Anm. 81).

[117] S. o. S. 24—26, 29—31, 33, 37, 142 f.

[118] S. die Anm. 117 angeführten Stellen.

[119] „Homo, quando in peccato est, ita vexatur et agitatur conscientia eius, ut suo sensu potius participationem omnium malorum sese credat habere. Et talis homo certe proximus est iustificationi et habet initium gratiae (vgl. o. S. 168 und Anm. 35). Ideo ei confugiendum est ad solacium clavium, ut arbitrio sacerdotis quietetur et pacem obtineat atque fiduciam consequatur participationis omnium bonorum Christi et Ecclesiae. Quod siquis hanc participationem officio sacerdotis sibi factam non crediderit aut dubitaverit, non errore clavis, sed suae infidelitatis seducitur et magno damno suam animam afficit et deo verboque eius iniuriam atque summam irreverentiam facit" (1, 595, 10—18). Spricht sich in der Formulierung „participationem officio sacerdotis sibi *factam*" das neue, effektive, Verständnis („declaratio nimis modicum"!) aus, so erinnert die Rede vom „*arbitrium* sacerdotis", das die „*pax*" bringt, deutlich an das in Res. 7 vertretene deklaratorische Wortverständnis. Über diese Zwischenstufe klingt hier also die alte Auffassung des „Wechsels" als allein sub contrario geschehend nach.

[120] 1, 594, 14 f.

[121] Vgl. o. Kap. II: die Abschnitte über „Die sakramentale Textmeditation" und „Das Verständnis der Messe".

[122] Vgl. die Scholien zu 2, 3 (57 III, 113 f.) und 10, 19 (57 III, 222 f.) und die Predigt 1, 76, 39—77, 15, die wohl (s. o. Kap. II, Anm. 392) in die Zeit der Hebräerbriefvorlesung fällt.

[123] 1, 308 f., bes. 309, 13—21 (mit den ZZ. 16—21 ist 307, 22—27 zu vergleichen).

[124] S. u. Kapitel VIII.

sein werden („Die gottlich vorheyschung und zusagung ... spricht ... ‚Sihe da, glaub in Christum, yn wilchem ich dir zusag alle gnad, gerechtickeyt, frid und freyheyt, glaubstu, so hastu, glaubstu nit, so hastu nit ...'" [125]), verknüpfen sich hier zum ersten Mal. Dabei ist aber nicht die Promissiotheologie von der Christusmeditation, sondern diese von jener her bestimmt („sicut de remissione culpae, ita de participatione bonorum volo opinari"). Die Verknüpfung erfolgt an frühest möglicher Stelle: eben dort, wo (durchaus unabhängig von dieser Verknüpfung: s. 1. !) die reformatorische Promissiotheologie selbst ihren Ursprung nimmt.

C) *Der erste reformatorische Text (Thesenreihe Pro veritate)*

1a) Eine ihrer Bedeutung gemäße Darstellung der Thesen Pro veritate, die im Unterschied zu den sie vorbereitenden Texten — vor allem den Resolutionen zur 7. und 38. Ablaßthese [126] — die reformatorische Auffassung ohne jede Spur eines Übergangs vertreten, ist deshalb schwierig, weil einerseits ihre Sachmomente im einzelnen ihre Entsprechung in der mittelalterlichen Tradition haben und Luther gerade in seinem Widerspruch an diese Tradition anknüpft, indem er ihre Probleme aufnimmt, andererseits aber sich mit seiner Auffassung als ganzer in schroffen Widerspruch zur herrschenden Tradition stellt. Niemand auf Jahrzehnte hinaus hat diesen Widerspruch gründlicher erkannt als Cajetan. Sein Rückgriff auf die Resolution zur 7. Ablaßthese bei der Begegnung in Augsburg [127] ist nicht zufällig. Das zeigen in wünschenswerter Klarheit die Traktate, mit denen er sich auf das Verhör vorbereitet hatte [128]. Von ihnen her erweist sich seine Feststellung einer „theologia nova et erronea" [129] als Ergebnis einer ausführlichen und scharfsichtigen theologischen Beschäftigung vor allem mit Sätzen der beiden genannten Resolutionen, die am Ende des „Sermo de poenitentia" [130] und ausgestaltet und abgeklärt in der Thesenreihe Pro veritate begegnen. Cajetan kritisiert vor allem — nicht etwa die in der Resolution zur 58. Ablaßthese und im unmittelbaren Zusammenhang damit in der Heidelberger Disputation eindrücklich vertretene frühe Kreuzes-

---

[125] 7, 24, 10—14. Zur abschließenden Formel s. u. S. 200 f.

[126] Einen, freilich undeutlichen, Hinweis auf den Zusammenhang der Thesenreihe mit den Resolutionen gibt schon Druck B (s. WA 1, 629): „Harum conclusionum probationes dat author in resolutionibus suis indulgentiarum" (1, 633). — Zu den vorbereitenden Texten im weiteren Sinn gehört vor allem das Scholion zu Hebr 5, 1: s. u. Kap. V (S. 206—212).

[127] 2, 7, 35—38; 13, 6—10. Zu vergleichen ist Luthers Brief an den Kurfürsten vom Nov. 1518: Br 1, 237 (ZZ. 55—58).

[128] Hierzu und zum Folgenden vgl. G. Hennig, Cajetan und Luther. Ein historischer Beitrag zur Begegnung von Thomismus und Reformation, c. II (41—82) und u. S. 194 f., 196 f., 319 f.

[129] 2, 7, 37; 13, 10. [130] S. o. Anm. 18.

theologie und Christologie[131], sondern — die eben erst in neuem Begreifen der Relation von promissio und fides geborene Lösung des Problems der Vergewisserung. Dem entspricht, daß Luther von der Kritik gerade an diesem Punkt, an dem für ihn Christsein und Häresie auseinanderbrechen[132], weitaus am härtesten getroffen war[133].

Luthers eben erst gefundene Lösung, mit der er nach seinem eigenen Zeugnis erst „zu einem Christen worden" ist[134], hält Cajetan für „irrig"[135]; woran Cajetan energisch festhält, ist für Luther nun „häretisch"[132]: Ein Mißverständnis liegt dabei nur in jenem tiefen Sinn vor, in dem verschiedene Beurteilung derselben Sache fundamental trennt.

b) Die Eigenart der darzustellenden Thesen begreift sich nicht nur im Unterschied zur Auffassung Cajetans, sondern zunächst im Unterschied zu Luthers eigener früherer Theologie. Auch ihr gegenüber gilt es bei enger Verflechtung in einzelnen Motiven und auf den ersten Blick gemeinsamen Grundstrukturen den Zusammenhang des Ganzen als spezifisch neu zu verstehen.[136]

---

[131] 1, (605—614) 613, 21—614, 27; 1, (350—374) 361, 31—363, 37: Kreuzestheologie. — Das in Res. 58 bei der Bestimmung des Verhältnisses von „merita Christi" und „thesaurus ecclesiae" sich zeigende *christologische* Verständnis wird nur indirekt — über die Frage der Reichweite der Gewalt des Papstes — zum Differenzpunkt (vgl. den vorbereitenden Traktat Cajetans über die Frage: „Utrum Indulgentiae Ecclesiae fiant de thesauro meritorum Christi et sanctorum" [Opuscula, 1575, 97—101] und den entsprechenden, also ersten, Teil der schriftlichen Stellungnahme Luthers in Augsburg [2, 9, 25—13, 5]) — im Unterschied zur *sakramentstheologischen* Frage (s. o.). Darin zeigt sich das unverbundene Nebeneinander einer bestimmten Christologie (s. Res. 58: 1, 612, 40—613, 20; die Heidelberger Disputation: 1, 364 [1—38], 23—38 und die Acta Augustana: 2, 12, 7—13. 17—20) und des neuen Sakramentsverständnisses, die sich zunächst nur in Res. 38 verketten: s. o. S. 180—182.

[132] S. außer den u. Anm. 183 angeführten Texten Luthers Brief an Karl von Miltitz vom 17. Mai 1519, Br 1, 402 f. (ZZ. 38—43), über Cajetan: „me a fide christiana tentavit Augustae deturbare; ego eum dubito esse catholicum christianum. Atque si otium fuerit, scribam an Romanum Pontificem et Dominos Cardinales, ac coarguam eum, si se ipsum non emendarit, in omnibus, quibus foedissime errat. Doleo Legatos Sedis Apostolicae tales esse, qui Christum abolere moliantur."

[133] 2, 8, 16—18.

[134] Noch während der Verhandlung in Augsburg, am 14. 10. 1518, schreibt Luther an Karlstadt: „Aber ich will nicht zu einem Ketzer werden mit dem Widerspruch der Meinung, durch welchen ich bin zu einem Christen worden; ehe will ich sterben, verbrannt, vertrieben und vermaledeiet werden etc." (Br 1, 217; ZZ. 60—63).

[135] 2, 7, 37; 13, 10. Vgl. Cajetans vorbereitenden Traktat vom 26. September zur Frage, „Utrum ad fructuosam absolutionem in sacramento poenitentiae exigatur fides, qua poenitens credat certissime se esse absolutum a Deo", der ursprünglich (da der 6. Punkt erst *nach* der Augsburger Begegnung hinzugefügt sein kann: s. u. S. 320) damit schloß, daß als Antwort auf die Frage festgestellt wird: Das Bußsakrament besteht „sine certa fide effectus in suscipiente. *Hoc enim est novam Ecclesiam construere*" (Opuscula, 1575, 111a, 7 f.; Hv).

[136] Das Folgende ist eine gedrängte Zusammenfassung des ersten Teils dieser Arbeit. Zur Einzelbegründung s. dort.

Im Verständnis der Predigt über den Johannesprolog von 1514 und der Römerbriefvorlesung bildeten das Gerichts*wort* Gottes und der diesem in Sündenbekenntnis, Bittgebet und mortificatio carnis entsprechende *Glaube* des Menschen in der Einheit ihrer Korrelation eine einzige Bewegung. Offen liegender Hintergrund dieses Verständnisses war das aristotelische Schema von Form und Materie und der mit diesem Schema verschmolzene Begriff der Bewegung in Permanenz. In dieser Auffassung konnte Luther nicht aus der Ungewißheit herausfinden; in ihr konnte er die Letztgültigkeit und Gewißheit der promissio dei nicht als konkret widerfahrend erfassen, sondern allein in ständigem Sündenbekenntnis und Bittgebet wahrnehmen. Damit ist die materia, sind die menschlichen Fähigkeiten — im Unterschied zu Biel etwa — zwar rein negativ gesehen; entsprechend radikal ist das Sünden- und Gnadenverständnis. Doch ist dabei der Glaube in aller inhaltlichen Negativität und Passivität notwendige Bedingung des Wortes, weil selbst noch als *pura* materia als *materia* der forma, dem Wort, gleichursprünglich.

Dagegen setzt sich — um zu einer klaren Gegenüberstellung C 2 im Ergebnis hier schon vorwegzunehmen — im reformatorischen Verständnis der Relation von Wort und Glaube das Wort als Grund dem Glauben als Ziel in unumkehrbarem Bezug voraus. Denn nun ist die pura materia, die contritio als Wirkung des Gerichtswortes, vom Glauben streng unterschieden, weil der Glaube sich konkret dem Heilswort verdankt, das sich auf die pura materia bezieht, aber nicht durch sie bedingt ist.

Begegneten nach der frühen Theologie Gericht und Gnade, Gesetz und Evangelium in einer einzigen äußeren Wortgestalt, dem Gerichtswort, das erst in innerem Umschlag oder gleitendem Übergang aus dem iudicium die iustitia werden ließ, so hat Luther nun die äußere Eigenständigkeit und Andersartigkeit des bei strengem Bezug auf das Gerichtswort von diesem streng unterschiedenen Heilsworts („Dan ßo kumpt das ander wort"[137]), mithin die reformatorische Unterscheidung von Gesetz und Evangelium gefunden. In unmittelbarer Entsprechung dazu ist, wie gesagt, der vom mündlich-öffentlichen Heilswort geschaffene Glaube von der contritio unterschieden und selbst nicht mehr Sündenbekenntnis und Bittgebet.

In der Mündlichkeit und Öffentlichkeit des vom Gerichtswort unterschiedenen Heilsworts gründet die Gewißheit des Glaubens. Nach der Römerbriefvorlesung (zu 4, 7) war der Glaube ungewiß, weil die promissio dei völlig ungreifbar blieb. Jetzt dagegen läßt sie sich gewiß im gegenwärtigen Zuspruch der Vergebung fassen. Was dies besagt, hat C 2 im einzelnen deutlich zu machen.

2. Eine Analyse der Thesenreihe Pro veritate zeigt, daß deren Hauptteil in einer Neugestaltung des Bußsakraments nichts anderes als die Relation

[137] 7, 24, 9 f. (Von der Freiheit eines Christenmenschen; 1520).

von Sünden vergebendem Wort und dessen gewissem Glauben klären und bestimmen will[138]. Dies geschieht in polemischer Abgrenzung gegen ein nicht rein funktionales Priestertum und gegen eine nicht streng vom Glauben unterschiedene contritio, also gegen die Behauptung der Notwendigkeit einer „dignitas ministri aut sumentis" [139]. Diesem Befund entsprechend gliedert sich die folgende Darstellung grob in zwei Teile — ohne damit trennen zu wollen, was zusammengehört, und vom Wort ohne dessen Ziel oder gar vom Glauben ohne dessen Grund und Inhalt zu handeln.

Analyse der Thesenreihe:

Die Thesen 1—7 formulieren scharf die Erkenntnis des Unterschieds von „remissio poenae" und „remissio culpae", in die sich der Ertrag der in den Resolutionen zu den Ablaßthesen liegenden mühevollen theologischen Arbeit kurz zusammenfaßt. Diese Unterscheidung, in deren Entdeckung sich die Wende von der Kritik am Ablaßwesen zum Aufbau einer neuen Theologie vollzieht, zielt auf ein rechtes Verstehen der *„remissio culpae"* (diese Pointe ist z. B. von E. Iserloh — s. u. Anm. 143 — nicht erfaßt), die denn auch in der Folge (Thesen 8 ff.) das einzige Thema ist (die Unterscheidung wird nur noch einmal berührt: These 29).

Auf den notwendigen Auftakt (1—7) folgt sofort die Zentralthese der ganzen Reihe, die zunächst in doppelter Negation (8) und dann (9) positiv in ihrer Doppelstruktur erscheint:

„8 Remissio culpae *non* innititur *contritioni* peccatoris, *nec* officio aut potestati *sacerdotis,*

9 Innititur potius *fidei,* quae est in *verbum* Christi dicentis: Quodcunque solveris etc.", um sich sogleich — nach einem (9 erläuternden: „enim") Einschub (These 10) zweier traditioneller Formeln, die Luther im unmittelbaren Umkreis dieses Textes häufig gebraucht[140] — nochmals zu formulieren, wobei die doppelte Negation sich jetzt in eine einzige zusammenfaßt:

---

[138] Um Luthers theologische Leistung und die mit ihr gegebene Befreiung wirklich ermessen zu können, muß man seine einfache und klare Bestimmung des Bußsakramentes als Relation von promissio und fides mit der gefährlich verworrenen Auffassung eines Gerson vergleichen, der (Opera, 1489, Bd. II, 27 C) — ohne vom Absolutionswort zu reden! — zu zeigen versucht, was im Sakrament der Buße „sit res et quid sacramentum. Dicitur quod sicut in sacramento eucharistiae species panis et vini sunt sacramentum geminae rei scilicet corporis christi veri et mystici ita hic confessio et satisfactio sunt sacramentum contritionis et remissonis peccati. Unde virtute contritionis efficiunt quod figurant scilicet remissionem peccati. Sic quoque intelligendo patet quod contritio diversis spectibus et res est et sacramentum: Res scilicet confessionis et satisfactionis quae sunt eius sacramenta. Et sacramentum remissionis peccati quod est eius res. Ex quo patet quis sit effectus poenitentiae scilicet remissio peccatorum et commutatio poenae aeternae in temporalem. Et ex consequenti collatio vitae aeternae".

[139] Diese zur Zusammenfassung verwandte Formulierung stammt — auf das Abendmahl bezogen — aus der Wittenberger Konkordie (1536; BSLK 65, 37 f.).

[140] „Verum est enim, quod non sacramentum fidei, sed fides sacramenti (id est, non quia fit, sed quia creditur) iustificat." Die in Klammern stehende Erläuterung ist das abgeänderte Augustinzitat, das uns in Res. 38 schon begegnete (s. o. Anm.. 102); der erläuterte Satz zeigt sich schon in Res. 7 (s. o. Anm. 59). Als „dictum commune" (bzw. „communissimum") gebraucht ihn Luther in fester Verbindung mit dem Augustinzitat

„11 Non voluit Christus, in manu vel arbitrio hominis consistere salutem hominum,

12 Sed sicut scriptum est: portans omnia verbo virtutis suae, et: fide purificans corda eorum“ (Hebr 1, 3; Apg 15, 9).

Der doppelten Negation in 8 entsprechend wird die Zentralthese in zwei Teilen entfaltet:

1. Die hauptsächlich unter dem Stichwort *contritio* stehenden und näher durch die Gegensatzpaare „certitudo-incertitudo“, „fiducia (firmatio) -dubitatio“ gekennzeichneten Thesen 13—22 treten mit der Christuspromissio für die Gewißheit der fides und deren Unterschied zur contritio ein.

2. Dieses Ziel wird auch in den Thesen 23—50 verfolgt, doch rückt hier die Thematik unter das Stichwort *sacerdos:* Das Priestertum ist rein funktional zu verstehen (23), weil allein das Christus(28 f.)-Wort Gottes Werk wirkt (24), das im äußeren Wort (30—33 bestimmen das Verhältnis von Wort und Geist) Glauben und Rechtfertigung erst schafft, womit die der Tradition an der absolutio sehr wichtige judikative Funktion, die sich ja auf Vorgegebenes richtet, preisgegeben ist (25—27). Wort und Glaube hängen also nicht von einer conditio ihres Empfängers ab. Auch von kirchenrechtlichen Bestimmungen („reservatio casuum aut restrictio“: 41. 35—38) sowie subjektiver indignitas des Priesters (39) können sie nicht außer Kraft gesetzt werden (36. 40).

Des weiteren schließen sich Thesen zu dem von der Tradition (vgl. Petrus Lombardus, IV/d 1/c 6) vorgegebenen sakramentstheologischen Grundproblem des Verhältnisses: „sacramenta novae legis — veteris legis“ (42—45) an, das im Sinne der Zentralthese zu klären versucht wird. (45. Den hier behaupteten Unterschied von Altem und Neuem Testament wird Luther nicht aufrechterhalten[141].)

Abschließend erfährt die Frage der „peccata venialia — mortalia“ eine Antwort: Ihre Erforschung und Erkenntnis darf nicht zur conditio der Absolution werden. — Da die Thesen Pro veritate in allen Punkten im Bußsermon von 1519 (2, 709—723) wiederkehren, wird dieser im folgenden seiner Konkretion wegen herangezogen.

a) Das Wort

Die Gültigkeit und Unfehlbarkeit des (Buß-)Sakraments ex opere operato hält Luther in der Fassung: ex verbo dicto energischer fest, als es je vor ihm geschehen ist, wovor man meist (auf protestantischer nicht weniger als — nicht ohne Schuld des Neuprotestantismus[142] — auf katholischer Seite[143]) die Augen verschließt: „Potestas Clavium operatur verbo et mandato dei firmum et infallibile opus . . .“ (These 24).

erstmals in den Asterisci (1, 286, 17—19; März 1518: s. WA 1, 279), dann im Sermo de poenitentia (1, 324, 16—18), in Pro veritate (entsprechend im Bußsermon: § 6; 2, 715, 34—37) und schließlich in den Acta Augustana (2, 15, 28—32). Ebenfalls verbunden sind die beiden Zitate im Scholion zu 5, 1 der Hebräerbriefvorlesung: s. dazu u. S. 204, 206, 208.

[141] Vgl. z. B. „Grund und Ursach . . .“: 7, 327, 5—329, 3 (bes. 327, 13—15); 1521. Vgl. u. Kap. VII, Anm. 99.

[142] Nach W. Köhler z. B. gab Luther dem Bußsakrament auf folgende Weise eine neue Gestalt (Luther und die Kirchengeschichte, 1900, 350): „Er beschränkte die Sakramentalgewalt des Priesters auf ein minimum und legte allen Nachdruck auf die Herzensbeschaffenheit des empfangenden Subjektes. Der *Glaube* ist punctum saliens für die Wirkungskraft der Sakramente.“

[143] Gegen E. Iserloh (Luther zwischen Reform und Reformation, 87) muß (noch ausdrücklicher, als es schon H. Bornkamm, Thesen und Thesenanschlag Luthers, 48 ff. getan hat) geltend gemacht werden, daß Luther die nominalistische Trennung von Göttlichem

Entledigte man sich dieser These möglichst rasch damit, daß man in ihr eben einen Biblizismus wirksam sieht, so hätte man gerade am entscheidenden Punkt auf wirkliches Verstehen verzichtet.

Freilich ist die hier ins Auge gefaßte Stelle Mt 16, 19[144] ein Text der Bibel. Aber seine Geltung gewinnt er nicht erst aus einem vorausgesetzten abstrakten und allgemeinen Schriftprinzip. Denn er ist für Luther — damit wird sein Schriftverständnis exemplarisch deutlich — von vornherein zum Gebrauch bestimmt und nur in konkretem Zuspruch wahrgenommen: „dein sund sein vorgeben, du hast einen gnedigen got. das ist ein tröstliche rede und fein wort gottis, der sich dahin verbunden hat: er wills lasen los sein ym hymel, wan der priester los gibt“[145]. Das in dem Text Mt 16, 19 liegende pactum dei wird als Willenserklärung *konkret* verstanden, d. h.: exekutiv genommen. So ist der Text nicht einmal hypothetisch von seinem Gebrauch oder Mißbrauch (Kriterium dabei ist der unmittelbare Wortlaut, die Logik der Grammatik[146]) zu lösen. In welch gewaltiger geschichtlicher Dimension und Konkretion dies zu verstehen ist, mag daran deutlich werden, daß sich das Verhältnis „Luther und der Papst“ als Streit eben um den Gebrauch von Mt 16, 19 begreifen und darstellen läßt[147]: Luthers Kampf gegen das Papsttum ist nichts anderes als ein Kampf gegen Verdunkelung und Mißbrauch dieses Wortes für seinen rechten Gebrauch.

Wichtiges Moment des ergehenden Wortes ist sein faktisches Ergangensein, bewegt doch der Gedanke der potentia dei ordinata die Theologie Luthers als eine —vielleicht die stärkste — Grundkraft. Damit ist aber das Wort nicht von der Historie ausgewiesen bzw. auszuweisen. Am Ergangensein kommt nicht ein formalhistorischer Aspekt in Betracht, sondern allein ein sachlich-inhaltlicher: daß im artikulierten Wort Gottes Wille bestimmt und die Gewißheit des Glaubens gegründet *ist*. Daß die promissio Mt 16, 19

und Menschlichem nicht etwa vertieft, sondern überwindet. Man stellt Luthers im Blick auf die remissio poenae ablehnende Haltung nicht sachgemäß dar, wenn man selbst bei der Formulierung der „Sinnspitze“ der Resolutionen (s. Iserloh ebd.), die ja Luther mit seiner Zirkulardisputation scharf genug markiert hat, davon schweigt, daß Luther zugleich mit der Ablehnung der remissio poenae im Blick auf die remissio culpae Gotteswort und Priesterwort so ineinanderflicht, daß damit selbst noch ein thomistisches instrumentales Verständnis weit überboten ist. Luther sagt zu Recht: „Haec sententia mea, credo, potestatem clavis non minuit, ut mihi impingitur, sed a falso honore et tyrannica reverentia in sibi debitam et amabilem reverentiam reducit“ (1, 596, 24—26; Res. 38). Vgl. die Asterisci: 1, 285, 38—286, 3; 306, 34—307, 4 und die Antwort an Prierias: 1, 666, 17—19.

[144] Vgl. die Zentralthese (9) und These 29 (Joh 20, 23).

[145] 2, 249, 17—19 (Predigt über Mt 16, 13—19; am 29. Juni 1519 in Leipzig gehalten: s. o. Anm. 22). Vgl. den Bußsermon von 1519 (§ 10: 2, 717) und die o. Anm. 19 genannte Primizpredigt, die in vielen Varianten den Zuspruch der Sündenvergebung formuliert.

[146] Vgl. nur den Ansatz in Res. 6 (1, 539, 17—23) und die Argumentation in „Von den Schlüsseln“ 1530 (vgl. den unten zitierten und Anm. 151 nachgewiesenen Text). Bezeichnend ist der Vorwurf: „magis novas dialecticas quam veram sequuntur grammaticam“ (Res. 26: 1, 577, 37 f.).

[147] Vgl. E. Bizer, Luther und der Papst (ThEx NF 69), 1958.

mandatum dei ist, besagt: Gottes Wille bekundet sich nicht nur in seiner Zusage, sondern verfügt sich in sie. Er legt sich mit ihr und in ihr in ganz bestimmter Weise fest, vertraut sich aber so — gerade im „mandare“ — ihrem Gebrauch an und liefert sich ihm aus, um uns mit solcher Entäußerung ins mündliche Wort, in der er dieses aber umgekehrt — gleichsam in einer communicatio idiomatum — gerade mit seiner ganzen Macht erfüllt, in die Gewißheit zu führen.

Gott entäußert sich seiner Macht in menschliches Wort: In solch radikaler Preisgabe augustinischen Zeichenverständnisses[148] begreift Luther das opus operatum des Wortes! Das *Re*formatorische seiner Theologie läßt sich hier an konkretem Punkte fassen. Es ereignet sich in einem in der Kirchengeschichte unerhörten Rückgriff[149] auf die ursprüngliche Sache eines neutestamentlichen „Satzes heiligen Rechts“ und dessen *Einheit* schaffende sprachliche Doppelbewegung[150]:

„Spricht ... nicht: ‚Ihr solt wissen, was ich jm himel binde und löse.‘ Wer wollts odder kündts wissen? Sondern so spricht er: ‚Bindet jhr und löset auff erden, So will ich mit binden und lösen jm himel, Thut jhr der schlüssel werck, So wil jchs auch thun. Ja, wenn jhrs thut, so solls gethan sein, und ist nicht not, das jchs euch nach thue, Was jhr bindet und löset (spreche ich), das wil ich wedder binden noch lösen, Sondern es sol gebunden und los sein on mein binden und lösen, Es sol einerley werck sein, mein un ewers, nicht zweierley, Einerley schlüssel, meine und ewre, nicht zweierley, Thut ewer werck, so ist meins schon geschehen, Bindet und löset jhr, so hab ich schon gebunden und gelöset.‘
Er verpflichtet und verbindet sich an unser werck, Ja er befilhet uns sein selbs eigen werck. Warumb solten wirs denn ungewis machen odder umbkehren und furgeben, Er müsse vorhin binden und lösen jm himel? Gerade, als were sein binden und lösen jm himel ein anders denn unser binden und lösen auff erden, odder als hette er andere schlüssel droben jm himel denn diese auff erden....
Es komen aber solche gedancken von zweierley schlüsseln daher, das man Gottes wort nicht fur Gottes Wort hellt, Sondern weil es durch menschen gesprochen wird, so sihet man es eben an, als werens menschen wort, und denckt, Gott sey hoch droben und weit, weit, weit von solchem wort, das auff erden ist, Gaffet darnach gen himel hinauff....
Bleibe du bey den worten Christi, Und sey du gewis, das Gott keine andere weise hat, die sünden zu vergeben denn durch das mündliche wort, so er uns menschen befolhen

[148] Es war ja noch in Res. 7 erprobt und der Absolutionsspruch des Priesters deklaratorisch verstanden worden.

[149] Luther selbst meint, nur hinter die Scholastik zur alten Kirche zurückzugehen. Vgl. seine Frage an Prierias (August 1518): „Cur non B. Thomas tuus tecum relinquit eum sensum, quem Ecclesiastici patres, praesertim Chrisostomus ad Hebraeos tenuerunt, ut iis verbis nihil aliud Christus voluerit quam quod ligationem et solutionem Petri fideles non secus habeant, ac si Christus ipse ligaret et solveret, hoc est, ratificavit ligationem et solutionem eius in terra?“ (1, 657, 17—22).

[150] Vgl. E. Käsemann, Sätze heiligen Rechtes im Neuen Testament (Exegetische Versuche und Besinnungen II, 1964, 69—82), 75: „Das durch Charismatiker vermittelte eschatologische Gottesrecht ist ... dadurch bestimmt, daß es irdisch an das alleinige Medium des Wortes gebunden bleibt und sich einzig in der Proklamation dieses Wortes vollzieht. Das hebt umgekehrt dieses Wort aus der Sphäre bloßer Mitteilung heraus und erklärt die ... sorgfältige Stilisierung ... Wer es vernimmt, wird dadurch gerichtet oder begnadigt und verfällt dabei immer der darin handelnden Gottesmacht.“ — Vgl. u. S. 200—202, 264 f.

hat, Wo du nicht die vergebung jm wort suchest, wirstu umb sonst gen himel gaffen nach der gnade odder (wie sie [sc. die Schwärmer] sagen) nach der jnnerlichen vergebunge" („Von den Schlüsseln"; 1530)[151].

Mit diesem Text, dessen kontinuierliche Geschichte sich bis zu den Resolutionen zurückverfolgen läßt[152], wird eindrücklich und unmißverständlich bestätigt, was These 24 formuliert: Die promissio ist Mandatar Gottes, vicarius dei. In ihr definiert sich Gott selbst — und zugleich den Menschen.

Wer sie weiterträgt, indem er sie vorbringt, laut werden läßt, ist nichts anderes als ein Diener (Thesen 23. 32. 33)[153], der anvertrautes Gut verwaltet. Man sieht, wie sich zugleich mit dem Ernstnehmen der promissio ein neues Verständnis des Priestertums einstellt: Abgesehen von der potestas des weiterzutragenden und darzureichenden Wortes hat der Priester keine potestas und abgesehen vom Weitertragen und Darreichen des Wortes kein officium[154], weil Gott selber in seinem Wort kommt und sich für dessen Geltung selber verbürgt — aber eben nirgendwo anders als in eben diesem Wort[155].

Das Wort Gottes (These 24) spricht Christus (Thesen 9. 11. 15. 17. 21. 29. 32). Was ist damit gesagt? Luther liegt zwar sehr viel an dem einen Text Mt 16, 19, doch steht dieser für ihn in einem weiteren Zusammenhang: Wer die Vollmacht, Sünden zu vergeben, in Anspruch nimmt, d. h. als „minister verbi et mandati dei" Mt 16, 19 gebraucht, tut nichts anderes als Jesus — laut Mt 9, 2 (These 28)[156]. Aber dazu, *daß* er es tun darf und

---

[151] 30 II, (428—507) 497, 9—24. 32—36; 498, 26—30.

[152] S. Anm. 146 und Bizer, Luther und der Papst.

[153] Vgl. Res. 38: „Pontifex servus est et minister meus in clavibus, ipse non eget illis ut pontifex, sed ego" (1, 596, 32 f.), den Bußermon (§ 8): „Die priester, bischoff, bepst seynd nur diener, die dir das wort Christi fur halten ... Darumb auch nit die wort umb der priester, bischoff, bapst willen, sondern die priester, bischoff, bapst umb des wortis willen zu eeren seynd, als die deyns gottis wort und botschafft dyr bringen, du seyest loß von sunden" (2, 716, 18—24) und De captivitate: 6, 543, 28—544, 13.

[154] Daß mit dem in der Zentralthese Negierten („nec officio aut potestati sacerdotis"; vgl. Res. 38: 1, 594, 33 f.) ein „character" an sich und nicht die für Luther ja entscheidend wichtige Vollmacht im unmittelbaren Gebrauch der Christuspromissio gemeint ist, zeigt nicht nur die Position der Zentralthese (9; vgl. Res. 38: 1, 594, 34 f. 32), sondern unmißverständlich vor allem Res. 38: 1, 595, 33 f. (s. o. Anm. 98). Vgl. das in De Captivitate De ordine Gesagte, bes.: „Ministerium verbi facit sacerdotem et Episcopum" (6, 566, 9) und: „Sacerdotis munus est praedicare: quod nisi fecerit, sic est sacerdos, sicut homo pictus est homo" (ebd. ZZ. 5 f.).

[155] Erhellend ist die Ablehnung dieser Auffassung in Trient: „Si quis dixerit, non esse in Novo Testamento sacerdotium visibile et externum, vel non esse potestatem aliquam consecrandi et offerendi verum corpus et sanguinem Domini, et peccata remittendi et retinendi, sed officium tantum et nudum ministerium praedicandi Evangelium, vel eos, qui non praedicant, prorsus non esse sacerdotes: anathema sit" (Canon 1 de sacramento ordinis, Denz.[31] 961; vgl. Canon 3 de sacramento poenitentiae, Denz.[31] 913).

[156] Im entsprechenden Abschnitt des Bußsermons von 1519 (§ 21) sieht Luther kühn in der gegenwärtigen ministratio verbi *dieselbe* Vollmacht in Anspruch genommen, die Jesus ausgeübt hat (2, 722, 10—19; Hv): „Das ist die gewallt, da er von sagt Matt: 9. zu den

kann, ja muß, bedarf es ausdrücklicher Ermächtigung, eben der Zusage des Christuswortes Mt 16, 19. Umgekehrt freilich wird in solchem Zusammenhang deutlich, daß dieses Christuswort im Tun und Leiden Jesu gründet, weshalb denn Luther es auf den Tod Jesu hin zurückwenden und in rückschließender Ausfaltung „fordern" kann: Es „muß jnn den schlüsseln Christi verborgen ligen sein blut, tod und aufferstehen, damit er uns den himel eröffenet hat, und teilet also durch die schlüssel den armen sündern mit, was er durch sein blut erworben hat" („Von den Schlüsseln"; 1530)[157].

In dieser bestimmten Zuordnung der auch sonst begegnenden[158] — mithin in fester terminologischer Prägung gebrauchten — beiden Verben „erwerben" und „aus(mit/zu)teilen" ist nichts anderes als das Problem des Verhältnisses von irdischem Jesus und kerygmatischem Christus erkannt und geklärt.

Das gedankliche und begriffliche Rüstzeug zu solchem Begreifen ergab sich Luther in mühevoller — hauptsächlich in den Resolutionen zu den Ablaßthesen geleisteter — theologischer Arbeit bei dem Versuch, das Wahrheitsmoment in der traditionellen Vorstellung von dem von der Kirche verwalteten „thesaurus meritorum Christi" zu ermitteln[159]. Der Versuch gipfelt

---

unglaubigenn schrifft gelerten: Auff das yhr wisset, das der sun des menschen macht hab auff erden, die sund zuvorgeben, sprach er zu dem gichtpruchtigenn ‚Stand auff, nym deyn bett und gang yn dein hauß'. Unnd er ist auff gestanden und yn seyn hauß gangen. Do das volck solchs gesehn habenn, hat sie es wundert, und haben gott gelobt, der den menschen solch gewalt geben hatt. Dan *diß gewalt,* die sund zuvorgeben, *ist nit anders,* dan das eyn priester, Ja, ßo es nott ist, eyn yglich Christenn mensch mag (sc. = kann) zu dem andern sagen, und ßo er yhn betrubt und geengstet sicht yn seinen sunden, frölich eyn urteyl sprechen ‚sey getrost, dir seyn deyn sund vorgeben'..."

[157] 30 II, 468, 6—9. Die Christusgestalt der promissio, die Luther endgültig von De captivitate an am angemessensten im Gabespruch der Abendmahlsworte artikuliert sieht, ist im zeitlichen Umkreis der Thesen Pro veritate deutlich z. B. in der 4, 655—659 mitgeteilten Primizpredigt (s. 655, 2) festgehalten (658, 23—34; Hv): „Ich ßage dir zcu: du bist absolvirrt, biß auch gutter dinge, in hoc nihil dubita... Ita salus nostra in verbo est et non in verbo, sed quia *Christus in verbo est annexus,* eß muß nicht Pampeln. Sacramentum ist ein felß in Christum gegrundtt et morituro Satan sic suggerit: Non satis es contritus nec satisfoecisti, et multis id genus insidiis eum a fidei fundamento deturbare nititur. Veruntamen dicat: Ego sum absolutus, si nihil foecerim, Deo committo. Et sicut Christus non moritur, sic nec in eum credens perit. Christus must ehr tausent mahll sterben, ehr ein solcher vorlohren wurde. Qui secus dicunt, sein humpler prediger. Confidat in Christum per iudicium sacerdotis."

[158] Mit dem angeführten Text völlig übereinstimmend heißt es „Wider die himmlischen Propheten..." (1525; 18, 203, 28—35): „Von der vergebunge der sünden handeln wyr auff zwo weyse. Eyn mal, wie sie erlangt und erworben ist, Das ander mal, wie sie ausgeteylt und uns geschenckt wird. Erworben hat sie Christus am creutze, das ist war, Aber er hat sie nicht ausgeteylt odder gegeben am creutze, Im abentmal odder Sacrament hat er sie nicht erworben, Er hat sie aber daselbst durchs wort ausgeteylet und gegeben, wie auch ym Euangelio, wo es predigt wird, Die erwerbunge ist eyn mal geschehen am creutze, Aber die austeylunge ist offt geschehen...".

[159] Vgl. Res. 58 (1, 605—614) und Res. 61. 62 (1, 615—617).

in der während des Augsburger Verhörs abgegebenen schriftlichen Stellungnahme zum ersten der beiden von Cajetan erhobenen Vorwürfe, in der sich in äußerst scharfsinniger Argumentation jene später erscheinende einfache Formel vorbereitet.

Luther beansprucht die von Cajetan gegen ihn ins Feld geführte Extravagante „Unigenitus" für sich, „quia textus expresse dicit, quod Christus thesaurum hunc acquisivit Ecclesiae etc. Hoc verbum ‚acquisivit' evidenter convincit atque concludit irrefragabiliter, aliud esse merita Christi, quibus acquisivit et aliud thesaurum quem acquisivit, quia aliud est causa et aliud effectus" [160]. D. h.: Der sub Pontio Pilato gelegte Grund, der sich in gegenwärtiger Wirksamkeit äußert, ist von dieser Wirksamkeit real verschieden. Diese Differenz von Tun und Leiden Jesu („merita Christi") und dem dadurch erworbenen „thesaurus", d. h. der daraus entspringenden „potestas clavium", wird in aller Schärfe behauptet; die Effektivität der causa wird gerade nicht in deren einmaliger Eigentlichkeit, sondern deren allemal geschehender Vermittlung im Wort erkannt.

Was sich so in den Acta Augustana anbahnt, ist die entschiedene Ablehnung der zuvor von Luther selbst in seiner Meditationsfrömmigkeit eindrucksvoll behaupteten Unmittelbarkeit des Lebens und Leidens Jesu zu den Christen [161]. Erst diese Wende ermöglicht es Luther, später in Karlstadts Position seine eigene frühe Theologie zu bekämpfen [162].

Freilich ist es problematisch, diese Wende in den Acta Augustana sich anbahnen zu sehen. Denn Luther trifft die dargelegte Unterscheidung und Zuordnung ja im Blick auf die remissio *poenae* und nicht wie 1530 auf die remissio *culpae*. Die dieser entsprechende gratia vitalis dagegen wird nach den Acta Augustana in einer an die frühe Meditationsfrömmigkeit erinnernden Geistunmittelbarkeit „ausgeteilt"; „patet, quod merita Christi necesse est dupliciter accipi, si salva debet Extravagans consistere, Uno modo proprie et formaliter, et sic sunt thesaurus vitae spiritus et propriissime a solo spiritu sancto distributus, cui voluerit, Alio modo improprie et effective et literaliter pro eo quod meritis Christi effectum est" [163]. Da hier aber die Unmittelbarkeit des Geistes in den Gegensatz zur remissio poenae, also den Ablässen, tritt [164], ist seine Bindung an das mündliche Wort der remissio culpae nicht ausgeschlossen. Müßte dies jedoch angenommen werden, dann hätte Luther damit seine eigenen zuvor verbreiteten Thesen Pro

---

[160] 2, 12, 39—13, 2. Vgl. die Asterisci: 1, 310, 7—9.

[161] Dazu: o. S. (78—114), 87 f., 89—91, 95—100.

[162] Vgl. aus dem Kontext der o. Anm. 158 angeführten Stelle aus „Wider die himmlischen Propheten ..." den u. zitierten und Anm. 205 nachgewiesenen Text. — Zu Luthers früher Meditationsfrömmigkeit, in der das austeilende Wort keinen Raum hatte, s. Anm. 161.

[163] 2, 12, 23—27.

[164] Vgl. den ganzen Zusammenhang: 2, 9, 25—13, 5, bes. 12, 14—22.

veritate (30—33)[165] ins Unrecht gesetzt. Außerdem wäre dann die in der Resolution zur 38. Ablaßthese vorgenommene Verknüpfung von „remissio peccatorum" und „collatio bonorum Christi"[166] wieder gelöst und — nicht zuletzt — der Stellungnahme zum zweiten Streitpunkt in Augsburg[167] fundamental widersprochen.

Wir gewinnen so Einblick in einen hochbedeutsamen theologiegeschichtlichen Prozeß. Seine Kompliziertheit zeigt nur konkret, wie mühsam Luther die Hauptmomente seiner frühen Theologie korrigierte, wie mühsam er zu seiner reformatorischen Theologie des Wortes und Geistes fand, für die die Unterscheidung von Erwerb und Austeilung der Sündenvergebung, von Jesu Tod und Christi Wort konstitutiv ist[168] [169].

These 24 auslegend haben wir Luthers Verständnis vom „opus" des Absolutionswortes zu ermitteln versucht.

Mit diesem Werk bindet sich Gott in den — Mt 16, 19 erklärten — Willen Christi, das Heil der Menschen nicht in deren eigene Hand und Willkür zu legen (These 11). Dieser Wille geschieht in Wort und Glaube: Im Wort trägt Gottes Schöpfermacht Welt und Geschichte, ist er aller Dinge mächtig; aus dieser Allmacht und in ihr empfängt der Mensch im Glauben ein klares und freies Gewissen (These 12)[170], „ut sit filius dei, haeres regni, frater Christi, socius angelorum, dominus mundi" (Resolution zur 38. Ablaßthese)[171].

b) Der Glaube

Weil das Wort in der dargelegten radikalen Weise opus operatum ist, kann der Glaube *kein* opus operantis sein. Denn *der Glaube subsistiert im Wort.*

Nun hatte Luther die „unio personalis" von Wort und Glaube schon immer und in aller Deutlichkeit noch an zahlreichen Stellen der Hebräerbriefvorlesung[172] in formal derselben Weise gedacht, sie sachlich aber völlig anders verstanden — nämlich so, daß sie das mündliche Wort entweder nicht konstitutiv oder überhaupt nicht brauchte. Der damit vertretenen Geistunmittelbarkeit widersprechen nun die Thesen Pro veritate (30 bis 33)[173] — indem sie behaupten, daß zum rechtfertigenden geistgewirkten

---

[165] Vgl. u. Anm. 173.

[166] S. o. S. 180—182.

[167] S. u. S. 194 ff.

[168] Vgl. die Auslegung des dritten Artikels im Großen Katechismus: BSLK 654, 22—45.

[169] Damit ist Bizers Darstellung (Fides ex auditu, 116 f.) teils aufgenommen, teils berichtigt.

[170] Besonders bei dieser These ist an die Absicht der ganzen Reihe („Pro ... timoratis conscientiis consolandis") zu denken.

[171] S. o. S. 180.

[172] S. die o. Anm. 116 genannten Stellen.

[173] „30 Sicut sacerdos docet, baptisat, communicat vere, et tamen haec solius sunt spiritus intus operantis,

Glauben die „ministratio" des Absolutionswortes verhilft. Damit ist die Verborgenheit der „interiora" und „futura", die sich nach der ersten Psalmenvorlesung — augustinischem Zeichenverständnis entsprechend — im Wort höchstens ansagen, aber nicht zusagen konnten[174], in spezieller mündlicher Wörtlichkeit in die Öffentlichkeit gebracht: Das Wort ist nun nicht mehr — in der erhellenden Antithese einer späteren Tischrede[175] formuliert — signum absentis, sondern signum praesentis rei. Seine Externität, von der die Römerbriefvorlesung auf ihre besondere Weise eindrücklich zu reden wußte[176], wird so im reformatorischen Sinn begriffen.

Luther sieht die vom Absolutionswort geschaffene Gelegenheit zu glauben, die „occasio credendi"[177], nicht als grundsätzliche Möglichkeit ins Allgemeine entschränkt, sondern in Besonderem definiert. Denn gerade diese Festlegung und Bestimmtheit macht die Eindeutigkeit des Wortes aus, die die Gewißheit des Glaubens schafft. Der Glaube bleibt als gewisser Glaube an diesen Ort des Wortes als bestimmten Wortes gebunden. Er ist genausowenig wie das Wort eine allgemeine Möglichkeit. Daß der Priester mit seiner ministratio verbi den Glauben „übt" (These 32), meint ja nicht, daß er eine latent immer schon im Empfänger des Wortes liegende allgemeine Fähigkeit oder Bedürftigkeit aktualisiere[178]. Er übt den Glauben

---

31 Ita vere peccata remittit et absolvit a culpa, et tamen hoc solius est spiritus intus operantis.

32 In iis omnibus, dum ministrat verbum Christi, simul fidem exercet, qua intus iustificatur peccator.

33 Nihil enim iustificat, nisi sola fides Christi, ad quam necessaria est verbi per sacerdotem ministratio."

Ausgangspunkt dieser Verhältnisbestimmung von Wort und Geist dürfte die in These 29 zitierte Stelle Joh 20, 23 sein. Zu beachten ist ferner die Parallelität von „spiritus iustificationes" (These 44) und „verbum promittentis" (These 45), an deren Stelle Res. 7 noch ein Nacheinander sieht: Das Wort folgt als vergewisserndes Zeichen der schon zuvor geschehenen Rechtfertigung: s. bes. 1, 545, 1—3 und o. Abschnitt A („declaratio"). Nun geschieht das Werk „spiritus intus operantis" in, mit und unter dem mündlichen Zuspruch, dem verbum externum. Damit rückt auch das Luther seit der Römerbriefvorlesung beschäftigende (s. o. S. 151), auf dem „pro te" der Sündenvergebung („peccata *tibi* donantur": 2, 16, 1) als Werk des Heiligen Geistes („hoc est testimonium quod perhibet Spiritus sanctus in corde tuo": 2, 16, 1 f.) bestehende, Wort einer Predigt Bernhards in einen neuen Zusammenhang: s. die Acta Augustana (2, 15, 35—16, 3 im Zusammenhang von 13, 6—16, 5). Vgl. die Pro veritate zugewandte Seite von Res. 7 (s. S. 170 f.) und das Scholion zu Hebr 5, 1 (dazu u. S. 207).

[174] Vgl. z. B. 4, 272, 16—31 (zu Ps 115 [116], 10) u. o. Kap. II C („Das innere Wort: verborgene Gnade").

[175] S. o. Kap. II, Anm. 198.

[176] S. o. Kap. II F: „Wort und Gott (nos extra nos in solo deo)."

[177] S. o. S. 179.

[178] 2, 15, 3—5 („actuatio") ist im Blick auf 2, 13, 20—22 kein Einwand dagegen. Vgl. die deutliche Polemik der Erklärung zur 12. These der am 3. Febr. 1520 (s. WA 6, 84) abgehaltenen Disputation „de fide infusa et acquisita" gegen die „somniantes eam (sc. fidem) esse qualitatem latentem in anima. Verum quando verbum Dei sonat, quod veritas est, et cor ei adhaeret per fidem, tunc cor imbuitur eadem veritate verbi et per verbum veritatis verificatur" (6, 94, 9—12). — Von Luthers reformatorischem Wortverständnis

darin aus, daß er dem Menschen in der Sünde das vergebende Wort „zudient“ [179]. Nicht eine allgemeine Fähigkeit oder Bedürftigkeit wird angesprochen, sondern dem Sünder die Vergebung zugesprochen. So wird er *zum* gewissen Glauben aus der Sünde hervorgerufen, „provoziert“ [180], d. h. zum bestimmten Wort in die Vergebung gestellt; „ßo wirt dich das wort behalten, unnd mussen deyn sund alßo vorgeben werden“ [181]. Im bestimmten Wort als vollendetem Werk gründet gewisser Glaube.

Daß damit richtig interpretiert wurde, bestätigt die Stellungnahme Luthers zum zweiten Streitpunkt in Augsburg, der Frage der Glaubensgewißheit [182]. In ihr liegt nicht weniger als die summa salutis, an ihr bricht Christsein und Häresie auseinander, wie Luther dann bei der Herausgabe der Acta Augustana dem Leser erläutert [183].

Der an der Resolution zur 7. Ablaßthese geübten Kritik Cajetans entsprechend geht Luther im Hauptteil seiner Argumentation von Mt 16, 19 aus [184], d. h. der ihm in und mit diesem speziellen Wort aufgegangenen *specialitas* von Wort und Glaube. Daß sie der Inbegriff der gesamten Stellungnahme ist, ergibt sich aus der sechsmaligen Wiederholung ihrer Formel [185], mit der zudem ausdrücklich [186] die Spitze der ganzen Argumentation

---

her ist zu fragen, ob in G. Ebelings Rede von der „Wortsituation“ als der „Grundsituation des Menschen“ (vgl. bes. Gott und Wort, 1966) deutlich bleibt, daß das konkrete Wort des Sakraments sich nicht ins Allgemeine entschränkt und keineswegs virtuell als Grundbestimmung des Menschen überall verborgen immer schon präsent ist.

[179] So behauptet These 32 die Gleichzeitigkeit von „ministrare verbum“ und „fidem exercere“. Vgl. die Predigt über Mt 9, 1 ff. vom 30. Oktober 1519: „Christus ... paraliticum nondum sufficienter credentem confidere iubet et simul cum verbo fidem eius perficit. Absoluturus ergo peccatorem exemplo Christi, praedicet primo fidem peccatorum dicendo ‚Confide, fili‘“ (9, 416 [8—15], 11—15).

[180] Vgl. die Wendung „*ad* fidem provocare“ in De captivitate (6, 572, 6; Hv) und das auffallend oft gebrauchte „provocare“ ebd. bei der Erörterung des Bußsakraments (6, 543, 17 f. 32. 35; 544, 7; 545, 7).

[181] 2, 716, 20 f. (Bußsermon, 1519; § 8).

[182] 2, 13, 6—16, 5. Dazu: Bizer, Fides ex auditu, 117—123 (anders: Bornkamm, ARG 53, 1962, 31—34), und Hennig, Cajetan und Luther, 74—77 (vgl. 49—61).

[183] „In posteriore vero responsione certe summa pendet salutis. Non es malus Christianus, sive scias sive ignores Extravagantem: non es autem nisi haereticus, si neges fidem verbi Christi“ (2, 18, 14—16). Im selben Sinn verantwortet sich Luther vor dem Kurfürsten in einem Brief vom Nov. 1518 (Br 1, 236—246): „Nec sum ideo malus christianus, si indulgentias nolim ...; sed si hanc fidei sententiam mutavero, Christum negavero. Sic sapio, sic sapiam, donec contraria sententia per scripturas fuerit probata, et adductae per me autoritates dissolutae; quod nondum est factum, neque fiet (Deo propitio) unquam“ (ZZ. 80—85). „Ego vero constanter dixi, in eo puncto me non esse cessurum, sicut nec hodie neque in aeternum sum cessurus“ (ZZ. 59 f.; vgl. 71—77).

[184] In ihrer Mitte weitet sich die Argumentation von diesem Punkt aus (2, 13, 31 ff.; Ausgangspunkt der Ausweitung: 2, 14, 13), greift in einer Zwischenbilanz auf ihn zurück (2, 15 [1—5], 3—5) und kehrt, nach erneuter Ausweitung (2, 15, 6—21), in einem abschließenden Fazit zu ihm wieder zurück (2, 15 [21—27], 26 f.).

[185] 2, 14, 15—19; 14, 24 f.; 15, 1—3; 15, 6—8; 15, 21—24; vgl. 13, 29 f. („in praesenti“).

[186] Vgl. z. B.: „Hic patet, quod ...“ (2, 14, 15).

artikuliert ist. Nach dieser Formel ist „non generali fide, sed speciali (bzw. particulari) de praesenti effectu“ zu glauben. Sie richtet sich unmittelbar gegen Cajetan, der beim Gespräch am ersten Verhandlungstag die gegenläufige Alternative in eben dieser Begrifflichkeit vertreten hatte[187]. Luther bleibt damit in seiner Antwort der Herausforderung durch Cajetans Kritik an Schärfe nichts schuldig. Zugleich läßt er sich mit ihr in dieser im eminenten Sinne kontroverstheologischen Situation eine Formulierung entreißen, in der sich sein neues — reformatorisches — Verständnis unüberbietbar knapp und klar darstellt.

Nach der vorreformatorischen Kreuzestheologie lag die Wunderhaftigkeit des Handelns Gottes an seinen Heiligen (vgl. Ps 68, 36)[188] gerade in der Verborgenheit seiner Hilfe, nicht in seinem unmittelbar greifbaren mündlichen Heilswort[189]; die diesem entsprechende „fides specialis de praesenti effectu“ hätte ja die Reinheit und Totalität der heilsnotwendigen exinanitio gefährdet. Jetzt dagegen[190] sieht Luther den wahren Glauben

---

[187] Daß Luthers Widerspruch sich in Aufnahme genau der Begrifflichkeit formuliert, mit der Cajetan seinen Einwand vorgebracht hatte, ist in Hennigs sonst ausgezeichneter Darstellung übersehen.

2, 14, 15 weist ein „illa“ auf einen Bezugspunkt außerhalb des Textes, der so zu erschließen ist: Luther gebraucht in seiner schriftlichen Verteidigung zur Darstellung seiner Position eine Begrifflichkeit, die sich vorher nirgends in seinen eigenen Schriften findet, wohl aber in Cajetans das Verhör vorbereitendem Traktat „Utrum ad fructuosam absolutionem in sacramento poenitentiae exigatur fides, qua poenitens credat certissime se esse absolutum a Deo“ vom 26. 9. 1518 (Opuscula, Lugduni 1575, 109b—111a; s. bes. 110a, 9 ff., 24 ff., 48 ff. und 110b, 12 ff., 60 ff.) — woraus sich zwingend ergibt, daß Cajetan bei der mündlichen Verhandlung den zweiten strittigen Punkt in besagter Alternative festgelegt hatte. — Das Gespräch am ersten Verhandlungstag hat sich damit über das von Luther 2, 7, 35—38 Berichtete hinaus an einem wichtigen Punkt rekonstruieren lassen.

Zum Verständnis von Cajetans Traktat „Utrum ad fructuosam...“ ist zu beachten, daß er sich nicht nur auf Luthers „Sermo de poenitentia“ bezieht (Hennig, 46; vgl. 49—56), sondern speziell auch auf Res. 7 (vgl. z. B. mit 1, 543, 17—19 Cajetans Referat 110a, 9—15: Luthers phantasia gründe sich „super *specialis* Christi *verbi ad propositum pertinentis efficacia certissima,* Quodcunque solveris... Ex huiusmodi siquidem efficaciae certificatione deducitur oportere confitentem credere se absolutum, si sacerdos absolvat, sive erret, sive non erret . . . dicendo, Quodcunque solveris, dedit potestatem, dicendo, Erit solutum, excitavit fidem de effectu“) und auf Res. 38 (vgl. WA 1, 595, 27—35 mit 110a, 5—7).

[188] Vgl. den Gebrauch dieses Psalmworts in der ersten Psalmenvorlesung (4, 243, 7—17; zu Ps 110 [111], 4), in der Römerbriefvorlesung (56, 269, 21 f.; 290, 20—291, 14: Schol. zu 4, 7; 56, 389, 3—10: Schol. zu 9,2) und bes. in der Hebräerbriefvorlesung (57 III, [127—134] 128, 9—19: 2. Schol. zu 2, 14). In den Operationes in Psalmos wird die frühe Auslegung revidiert (s. u. Kap. IX, Anm. 10). Das auslegungsgeschichtliche Zwischenglied liegt in Res. 7, wo Ps 68, 36 in das Gesichtsfeld des deklaratorischen Wortverständnisses rückt (1, 543, 27—30).

[189] Vgl. o. Kap. II, Anm. 266.

[190] Vgl. z. B. die schon o. S. 155 erwähnte Predigt über die Sturmstillungsperikope (Mt 8, 23—27) vom 1. 2. 1517 (1, 128—130) mit dem Bezug auf Mt 8, 26 in den Acta Augustana (2, 15, 6—8). Hier sieht Luther den Kleinglauben getadelt. Die Predigt dage-

allein da, wo der Mensch durch die Macht und den Willen Christi gegenwärtiger Hilfe gewärtig sein kann und darf[191]. Solch spezieller Glaube verspricht sich die unmittelbare Wende konkreter Not, den effectus praesens, allein von Christi bestimmtem, d. h. auf die spezielle Not bezogenem, Wort[192]. Und dieses Wort vermag die konkrete Situation eines Menschen in der Tat umzuschaffen. „Sic Samuelis mater Anna, postquam credidit verbo Heli, abiit et vultus eius non est amplius in diversa mutatus"[193].

Damit hat Luther die im Gottesspruch des Priesters liegende Wende der Klage (bzw. Bitte) zur Erhörung und Errettung entdeckt. Noch in der Auslegung der Bußpsalmen (1517) hatte er sie beharrlich übergangen, indem er statt ihr den immanenten dialektischen Umschlag bzw. gleitenden Übergang vom opus alienum ins opus proprium sah[194]. — *Wird dieser Unterschied in der Lokalisierung des Gnadenereignisses nicht beachtet, ist die Eigenart der reformatorischen Theologie Luthers im Entscheidenden verkannt.*

Von anderer Seite her begreift sich diese Eigenart in ihrem Unterschied zum Wortverständnis Cajetans. Gestritten wird zwischen Luther und ihm nicht um die Faktizität, sondern um die Modalität der Effizienz des Wortes. Auch Cajetan betont — in Kritik des von Luther in der Resolution zur 7. Ablaßthese dargelegten deklaratorischen Wortverständnisses, das freilich mit der Resolution zur 38. Ablaßthese („declaratio nimis modicum")[195] schon überholt ist — eindrücklich, daß das Wort bei der Absolution (wie bei der Eucharistie) schafft, was es sagt[196]. Es tut dies aber allgemein und *an sich*, ja nicht in einem Partikulareffekt hier und *für mich* — und wenn in einem Partikulareffekt (freilich: „*in* me"), dann wiederum nur „ex parte sacramenti" und nicht „ex parte suscipientis". Mit dieser Distinktion[197]

gen preist in der aus der Furcht geborenen Anrufung Christi gerade das Heil (1, 130, 2), behauptet in ihr die Hilfe schon am Werke und verschweigt vollständig den Neueinsatz (Mt 8, 26) zugunsten eines ordo salutis, dessen Momente aus sich heraus ineinander greifen, wie seine Formulierung im Kettenschluß anzeigt (1, 129, 23—27).

[191] Vgl. 2, 14, 14—18.

[192] 2, 14, 24.

[193] 2, 15, 19 f. Vgl. den Sermon von den guten Werken (6, 207, 7—9; Hv): „Samuels mutther, da sie dem priester Heli gleubt, *der yhr gottis gnaden zusaget,* ist sie frolich und fridlich heim gangen".

[194] Vgl. o. Kap. III B I („Sündenbekenntnis — Sündenvergebung") und B V („Gesetz und Evangelium") sowie den ordo salutis der in Anm. 190 genannten Predigt.

[195] S. o. S. 175—180.

[196] Opuscula, 1575, 111 (Traktat zur Frage: „Utrum sacramentalis absolutionis effectus sit remissio culpae").

[197] Cajetan hat „prae oculis hanc distinctionem: scilicet vel ex parte sacramentorum, vel ex parte suscipientis. Et dicito, quod fides certissima est, et esse debet etiam de effectu sacramenti particulari in me, quantum est ex parte sacramenti; sed ex parte mei suscipientis licitum est dubitare de illius effectu in me" („Utrum ad fructuosam absolutionem in sacramento poenitentiae exigatur fides, qua poenitens credat certissime se esse absolutum a Deo", a. a. O. 110b, 11—15). Unmittelbar auf diesen Punkt der Auseinandersetzung

reißt Cajetan jedoch auseinander, was für Luther nach *Gottes* Willen gerade zusammengehört. Er verkennt, daß für Luther in der Gewißheit des Glaubens sich nicht menschliche Eigenwilligkeit bekundet, sondern allein die dem erklärten Willen Gottes entsprechende „Anmaßung“ [198] ebenfalls ausdrücklicher göttlicher Zusage. Was Luther Cajetan entgegensetzt, ist nichts anderes als die Wörtlichkeit des Wortes, das radikale Ernstnehmen von dessen Inhaltlichkeit: Nicht allgemein, sondern speziell ist das Wort darum, weil es — „ego te absolvo“ — an sich schon für mich spricht, weil es sich schon in sich an mich wendet, weil es in der Definition seiner selbst zugleich mich — neu — definiert, indem es die Vergebung der Sünde mitteilt, „wie denn die Worte lauten“ [199]. „Fides autem est nihil aliud quam illud, quod deus promittit aut dicit, credere. ... *Ideo* verbum et fides necessario simul sunt“ [200].

Nach Luthers reformatorischem Verständnis liegt die Gleichzeitigkeit von Wort und Glaube also — im Unterschied zu deren früherer Auffassung [201] — darin, daß das Wort in unumkehrbarem Bezug auf die Situation des Sünders den Glauben sich gleich zeitigt, was zeitlich und sachlich zu verstehen ist. Damit ist der Glaube nun unmißverständlich Geschöpf des mündlichen Wortes: „sine verbo impossibile est esse fidem“: Jes 55, 11 [202]. Wort und Glaube erscheinen nicht mehr faktisch gleichursprünglich [203]. Das

---

mit Cajetan bezieht sich folgende Stelle der Operationes in Psalmos: „Invenerunt nobis distinctiones suas, quod sacramenta quo ad autoritatem et virtutem dei operantis in illis certum effectum gratiae operantur, sed quo ad suscipientem incertum operantur, et hanc dubitationem asserunt esse piam“ (5, 124, 22—25; 1518/19). Ebenso wendet sich die Erklärung zur 1. These der „Disputatio de fide infusa et acquisita“ (1520) gegen die Meinung, „quod nemo sit certus, an gratiam consequatur in sacramento, et distinguunt in hunc modum, quod quantum est ex parte sacramenti efficientis certa est gratiae assecutio, sed quantum est ex parte suscipientis incerta est, quia nescit homo, an odio vel amore dignus sit. Dicunt tamen, ex parte suscipientis haberi posse aliquam certitudinem, scilicet moralem et crassam, hoc est probabilem et verisimilem, non autem absolutam et plenam certitudinem, nec sit necessaria talis“ (6, 88, 23—29).

[198] In einer Formulierung des den neuen Ansatz bekundenden Scholions zu Hebr 5, 1 (vgl. u. S. 209): „In praesumptione igitur istorum verborum accedendum est, et sic accedentes non confundentur“ (57 III, [169—171] 171, 7 f.).

[199] Bußsermon, 1519; § 6 (2, 715). Die von Luther hier versuchte dreiteilige Definition des Bußsakraments in Zeichen, Bedeutung und Glaube gerät ihm trotz dieser augustinischen Anlage (vgl. 715, 26 f. mit Petrus Lombardus, Sent. IV/d 1/c 2—4) zu einer *Überwindung des augustinischen Zeichenverständnisses,* indem über das „wie dan die wort lauten“ (Z. 25 f.) die res wieder auf das signum zurückgeführt wird, da mit diesem, dem Wort („‚ich löße dich von deynen sunden‘“ = „‚du bist loß von sunden‘“: § 10; 717, 8. 17), Gottes Werk schon geschehen ist („ßo seyn die sund auch gewiß loß vor gott, vor allen Engelen und allen creaturen: ebd. Z. 8 f.). Vgl. o S. 188. — *Das Insistieren auf dem Wortlaut des Wortes bleibt das Hauptmerkmal von Luthers Wort- und Sakramentslehre:* s. De captivitate (z. B. 6, 526, 30) und den Kleinen Katechismus (BSLK [515 f.] 516, 1 f., bes. aber 520, 22—521, 11).

[200] 2, 13, 18—20.

[201] Vgl. bes Schol. zu Röm. 9, 28 (56, 406—410) und dazu o. S. 123—128.

[202] 2, 13, 20—22.

[203] Vgl. o. S. 184 und Anm. 201.

„pro me" gewinnt sich nun nicht mehr im Medium bildhafter Andacht im Sinne der frühen Meditationsfrömmigkeit — als lebendiger Eindruck, der sich unmittelbar der Seele einprägt, wobei das Vorgebildete aber erst im Nachvollzug und in seiner Wirkung, konkret in der contritio, sich als wahr erweist[204]. Vielmehr bildet es sich allein aus dem wort-wörtlichen „pro te" prädikatorischen Zuspruchs und bleibt auch allein in ihm bestehen. „Christus am creutze mit alle seynem leyden und todt hilfft nichts, wenns auch auffs aller ‚brünstigest, hitzigest, hertzlichst erkant und bedacht' wird, wie du lerest, Es mus alles noch eyn anders da seyn. Was denn? Das wort, das wort, das wort, hörestu du lugen geyst auch, das wort thuts, Denn ob Christus tausentmal fur uns gegeben und gecreutzigt würde, were es alles umb sonst, wenn nicht das wort Gottes keme, und teylets aus und schencket myrs und spreche, das soll deyn seyn, nym hyn und habe dyrs" („Wider die himmlischen Propheten ..."; 1525)[205].

Hier ist in aller Schärfe zugleich gegen die eigene frühere Theologie zur Geltung gebracht, daß der Glaube *primär* keine existentielle Haltung und Einstellung — auch nicht völliger und als ausschließlich von Gott gewirkt verstandener exinanitio und contritio — ist, sondern allein aus der positiven, d. h. gewissen Grund setzenden Zusage kommt und in ihr bleibt — so freilich in scharfer Negation all dessen, was nicht diese Zusage ist (Pro veritate, These 16).

Das neue Promissioverständnis schließt also — gegen die bisherige Kreuzestheologie — auch die dispositio der indispositio aus[206], was Pro veritate, Sätze der Resolution zur 38. Ablaßthese aufgreifend, in zahlreichen Variationen formuliert (Thesen 13—22. 25—28. 40).

Die Notwendigkeit jeder Disposition, allgemein: das Bestehen einer „potentia oboedientialis"[207] zu leugnen, besagt nicht, das Absolutionswort in der Schwebe zu lassen. Denn dies ist gar nicht möglich, da es, wie dargestellt, in sich schon auf den Empfänger und dessen Situation gerichtet ist, weshalb Luther denn auch den Bezug auf die „tremore conscientiae agitati" festhält[208]. Aber dieser *Bezug* des Wortes ist bei ihm nun nicht mehr dessen *Bedingung*, der Adressat des Wortes nicht mehr dessen Begründung, die

---

[204] Vgl. etwa die Auslegung der vierten Bitte des Vaterunsers 1517 (9, 142, 30—151, 2) und dazu o. S. (78—114), 95—100.

[205] 18, 202, 34—203, 2. Weiter ebd. (203, 39—204, 4): „Will ich nu meyne sunde vergeben haben, so mus ich nicht zum creutze lauffen, denn da finde ich sie noch nicht ausgeteylet, Ich mus mich auch nicht zum gedechtnis und erkentnis hallten des leydens Christi, wie Carlstad allfentzt, denn da finde ich sie auch nicht, sondern zum Sacrament odder Euangelio, da finde ich das wort, das mir solche erworbene vergebunge am creutz, austeilet, schenckt, darbeut und gibt." Vgl. o. S. 191.

[206] Vgl. die Thesen 29 f. der „Disputatio contra scholasticam theologiam" 1517 (1, 225) und dazu o. S. 140.

[207] Vgl. die Definition bei K. Rahner — H. Vorgrimler, Kleines Theologisches Wörterbuch (Herder-Bücherei Bd. 108/109, 1967[6], s.v.).

[208] S. o. S. 176 f.

Sünde mit der Vergebung nicht mehr ätiologisch verknüpft. „Itaque non tam necessarium est absolvendo dicere ‚doles?' quam illud ‚credis tete absolvi a me posse?'." [209]

War im Zusammenhang der frühen Theologie die fides nicht von der contritio interior [210] zu unterscheiden, so ist sie nun per definitionem von jeder contritio völlig abgewandt, weil ganz dem mündlichen Heilswort zugekehrt [211]. Luther sieht bei seinem Interesse am Glauben diesen in keiner Weise abhängig vom Menschen ante verbum, sondern tritt gerade um dieses Menschen willen und im Bezug auf ihn ausschließlich für den Glauben sub verbo und post verbum, für den eben nur von der speziellen promissio bestimmten Glauben ein.

Woraufhin der Glaube sich richtet, ist in Wahrheit sein Grund; sein Objekt ist sein Subjekt. Dies zeigt sich in der Wendung „credere in verbum". Sie steht gleichsinnig zu „fides verbi", „fides absolutionis", „fides remissionis", „fides Christi", „fides verbi Christi" [212], wobei der Genitiv auf dem Hintergrund der tropologischen Auslegung in den frühen Texten jeweils nicht nur objektiv, sondern vor allem kausativ bzw. als gen. auctoris zu verstehen ist [213].

Daß der schenkende Gott und der empfangende Mensch im Wort übereinkommen (vgl. These 45: „verbum promittentis — fides recipientis"), bringt sich genauso wie in der Genitivverbindung „fides verbi" in der „tantum-quantum"-Formel zum Ausdruck: „Tantum habes quantum credis" [214].

Diese Formel begegnet in ihrer Allgemeinheit gleichermaßen in frühen Texten [215] wie in De captivitate und dem Freiheitstraktat. Der Unterschied

---

[209] 1, 596, 17 f. (Res. 38): s. o. S. 177. Vgl. Pro veritate, These 26.

[210] S. dazu o. S. 165 und 166, Anm. 18.

[211] Wie der Glaube ganz in das Wort als seinen Grund verlagert ist, zeigt Luther dann sehr klar bei der Behandlung des Bußsakraments in De captivitate (6, 545, 1—8; vgl. ebd. 25—31). Das Entscheidende dabei ist, daß Gesetz („comminatio") und Evangelium („promissio") nun nicht mehr ineinander liegen, sondern scharf unterschieden sind; entsprechend sind die in der comminatio gründende „contritio" und die in der promissio gründende „consolatio" unterschieden. Die contritio konstituiert nicht mehr den Glauben, sondern ist nun „inevitabilis *sequela*".

[212] 1, 594, 35 f. (vgl. Z. 40 und 596, 7 f.); 595, 3; 596, 6. 12; 595, 23; 596, 23; 594, 40 f.; 595, 33 (Res. 38); vgl. in Pro veritate die Zentralthese (9).

[213] Vgl. G. Ebeling, Die Anfänge von Luthers Hermeneutik (ZThK 48, 1951, 172—230), 228 f. und S. Raeder, Das Hebräische bei Luther untersucht bis zum Ende der ersten Psalmenvorlesung (BHTh 31), 1961, bes. 36—42.

[214] 1, 595, 5 (Res. 38) im Zusammenhang von Z. 1—5: „si etiam non putes te satis contritum (tibi enim non potes nec debes confidere), nihilominus, si credis ei qui dixit: Qui crediderit et baptisatus fuerit, hic salvus erit, Dico tibi, haec fides eius verbi facit te verissime baptisari, quicquid sit de contritione tua. ideo fide ubique opus est. Tantum habes quantum credis". Vgl. 1, 543, 8 f. (Res. 7): „tantum habes, quantum credis propter promissionem Christi".

[215] Vgl. für die Zeit der ersten Psalmenvorlesung den tropologischen Schlußteil der Predigt über den Johannesprolog von 1514: 1 (20—29), 28, 25—29, 31, für die der

von früher und reformatorischer Theologie liegt in der unterschiedlichen inhaltlichen Bestimmung des Glaubens. Er ergibt sich unmittelbar mit der Entdeckung des mündlichen Heilswortes, dessen Grund und Gestalt Luther in neuem Begreifen des Bußsakraments fand. Es ist der schon in seinem Lautwerden gezielte Zuspruch der Sündenvergebung, in dem Mt 16, 19 als Satz heiligen Rechts gewißmachend wahrgenommen ist.[216]

Allein in diesem Horizont wird auch jenes berühmte „glaubstu, so hastu, glaubstu nit, so hastu nit" des Freiheitstraktats[217] angemessen bestimmt werden können. Es ist — Satz heiligen Rechts — nichts anderes als eine Segens- und Fluchformel, die Mk 16, 16 (in De captivitate die Taufpromis-

---

Römerbriefvorlesung das Scholion zu 3, 12: 56, 241, 3—5 und zu 8, 24: 56, 374, 5—21 und weiter die o. Anm. 116 bezeichneten Texte der Hebräerbriefvorlesung.

[216] *Wie Mt 16, 19 erfaßt Luther als Satz heiligen Rechts auch die fünfte Bitte des Vaterunsers. Sie ist „Christus worth, radt und vorheyssen"* (Vaterunserauslegung 1518/19; 2, 118, 17) *und „geboth"* (ebd. ZZ. 14. 38) *und uns durch sein Leiden und Sterben zum Vermächtnis geworden:* „Und der ablas briff laut auff deutsch alszo: Wen ir vorgebt ewern schuldigern, szo wirt euch mein vatter auch vorgeben. Werdet ir aber nith vorgeben, so wirt euch mein vater auch nith vorgebenn. Dyser briff, mit Christi wunden selbst vorsiglet und durch seynen todt bestetiget, ist gar nahend vorblichen und vorwesen durch die grossen platz regen des Romischen ablas" (ebd. ZZ 4—9). Im testamentum Christi liegt gültig und gewiß die promissio dei, die so in Anspruch genommen wird: „woltest... uns vorlassen solch unnser schuld, und yhe nit mit uns yns gericht gehen, dan nyemant fuer dir gerechtfertiget ist. Sich an dein vorheyssen, das wyr unsern schuldigern hertzlich vorgeben, den du vorsprochenn hast vorgebung. Nit das wir durch solch vorgebung wirdig sein deyner vorgebung, sundern das du warhafftig bist und gnediglich vorgebung vorsprochen allen, dye yren nehesten vorgeben. Auff dein vorsprechen wir uns vorlassen" (ebd. 129, 27—33). Zu den nominalistischen Wurzeln dieses Promissiobegriffs und zu seiner — selbst hier (2, 122, 14—16) noch nachscheinenden — früheren Gestalt in Luthers Theologie s. o. Kap. II I („Die Erfüllung der promissio im Gericht").

Merkwürdig ist, daß in der folgenden Vaterunserauslegung („Eine kurze Form, das Paternoster zu verstehen und zu beten"; 1519) sich von diesem eigenartigen Verständnis der Bitte überhaupt nichts bemerkbar macht. Im Gegenteil: „Dise bitte hat ein anhang unnd ein bedingung, das wir zuvor sollen unsern schuldigern vergeben: wenn das geschehen ist, so mügen wir dann sagen ‚Vergib uns unser schulde'" (6, 16, 28—30 = 7, 226, 22—24; 1520). Es erscheint jedoch wieder im Großen Katechismus: BSLK 684 f. Die dem Nächsten gewährte Vergebung ist „zum Wahrzeichen" „neben der Verheißunge" gesetzt, „die mit diesem Gebete stimmet, Lucä 6.: ‚Vergebt, so wird Euch vergeben.' Darümb sie auch Christus bald nach dem Vaterunser wiederholet und spricht Matth. 6.: ‚Denn so Ihr den Menschen ihre Feile vergebt, so wird Euch Euer himmlischer Vater auch vergeben' etc." (ebd. 685, 5—12). Parallel zu diesen Worten wird die fünfte Bitte also als Satz heiligen Rechts verstanden. Luther verändert aber den Bezug des Vordersatzes zum Nachsatz in eigentümlicher Weise so, daß menschliche und göttliche Vergebung anders ineinander verschränkt gesehen werden als das menschliche und göttliche Vergebungswort in Mt 16, 19. Der ganzen Auslegung geht es vor allem darum, den naheliegenden Gedanken auszuschließen, daß Gottes Vergeben durch die dem Nächsten gewährte Vergebung bedingt sei. — Im einzelnen ist Luthers Verständnis scharfsinnig dargestellt von W. Joest, Gesetz und Freiheit, 121.

[217] 7, 24, 13 f. (§ 9); vgl. 23, 16 f. (§ 7). Ebenso entsprechen sich als Zitat und Ausführung 23, 17—19 (§ 7) und 24, 14—17 (s. schon 23, 19—22): § 9.

sio[218]) in sich trägt, in ihrer Zweiteilung die Situation letzter Entscheidung setzt und in der jeweiligen Doppelgliedrigkeit des Heils als Gemeinschaft von Gott und Mensch im Wort vergewissert bzw. über das Unheil keinen Zweifel läßt[219]. So bringt sich die eschatologische Wortzeit der Christen[220] scharf zum Ausdruck: „der puß sacrament ernewert und widder antzeugt der tauff sacrament, als sprech der priester yn der absolution ‚Sich, gott hatt dir deyn sund itzt vorgeben, wie er dir vorhin yn der tauff zugesagt und mir itzt befolen, yn crafft der schlussell, und kumpst nu widder yn der tauffe werck unnd weßen'. Gleubstu, ßo hastu. Zweyffelstu, ßo bistu vorloren." [221]

Mit dem Hinweis auf diesen Text aus dem Taufsermon von 1519, der als erster[222] den Übergriff des in einer Neugestaltung des *Buß*sakramentes gewonnenen reformatorischen Promissioverständnisses auf die Auffassung der *Taufe* und die spezifisch reformatorische Verkettung von Buße und Taufe bekundet, mithin den Ursprungsort des reformatorischen Taufverständnisses darstellt[223], kann die Darstellung der Neugestaltung des Bußsakramentes schließen.

In Grundzügen wenigstens wurde deutlich, wie nicht nur der Zusammenhang der frühen Theologie Luthers, sondern weit darüber hinaus das Geflecht traditioneller Sakramentslehre zerreißt und das reformatorische Verständnis von Wort und Glaube sichtbar wird.

Mit seinem hartnäckigen Bestehen auf der in mündlicher Zusage gebrauchten bestimmten Christuspromissio und dem in ihr subsistierenden Glauben bringt Luther die scholastische Definition der sacramenta als „efficacia gratiae signa" (These 42)[224] in völlig neuer Weise zur Geltung (These 45). Dies geschieht nicht durch Steigerung oder Vertiefung, sondern

---

[218] Vgl. jedoch schon Res. 38 in dem Anm. 214 zitierten Text. Das *Verhältnis* von Buße und Taufe ist hier aber noch nicht reflektiert.

[219] Vgl. die Erklärung zur 19. These der „Disputatio de fide infusa et acquisita" vom 3. Febr. 1520: „verbum Dei et promissio, sicut etiam sacramenta omnibus offeruntur ... Hic enim Christus dicit omnibus: Sicut credidisti, sic fiat tibi. Scilicet si credis te gratiam assequi, consequeris: sin autem, damnaberis" (6, 97, 28 f. 34—36).

[220] Vgl. meinen Aufsatz „Die ref. Wende in Luthers Theologie", ZThK 66, 1969, 147 f.

[221] Taufsermon, 1519: 2, 733, 31—36. Dafür, daß für Luther das „glaubstu ..." aus Mk 16, 16 gewonnen ist, spricht auch der o. Anm. 214 zitierte Text. *Die allgemeine Formulierung in der 3. pers. wurde bezeichnenderweise zum Zuspruch in die 2. pers. umstilisiert* (s. u. S. 277), der Charakter des Wortes sonst aber beibehalten. Noch in der 3. pers. erscheint Mk 16, 16 auch in der Leipziger Predigt über Mt 16, 13—19 vom 29. Juni 1519 — dort ebenfalls in Verbindung mit der „tantum-quantum" (bzw. „talis-qualis")-Formel: „wie er glaubt, so hat er ... glaubt er es, so ist er selig, glaubt er es nit, so ist er verdampt" (2, 249, 7—9).

[222] Vgl. Anm. 214 und 218.

[223] Diese These ergibt sich aus der Analyse des Taufsermons, wie sie u. Kap. VII durchgeführt ist.

[224] Vgl. z. B. Thomas von Aquin, S. th. 3/q 62/a 1—6.

in kühnem Rückgriff auf das Neue Testament, speziell dessen Sätze heiligen Rechts.

Das noch in der Resolution zur 7. Ablaßthese erprobte deklaratorische Verständnis des Wortes und mit ihm die augustinische Unterscheidung von signum und res ist dabei überwunden[225]; die Notwendigkeit der Disposition von Spender und Empfänger und damit das aristotelische Grundschema forma — materia auch in seiner höchsten Sublimation[226] verworfen; die Suffizienz des Glaubens ohne augustinischen Spiritualismus, weil allein mit der Effizienz des mündlichen Heilswortes behauptet[227]: „fides autem et verbum Christi sunt verissima, certissima, sufficientissima“[228].

---

[225] Vgl. o. Anm. 199. Es erschüttert diese Feststellung nicht, sondern bestätigt nur, wie ungewohnt für Luther das effektive Verständnis des Absolutionswortes ist, wenn er selbst noch im August (1518), also *nach* der Abfassung von Res. 38 und Pro veritate, das deklaratorische Verständnis vertreten kann: „Si autem sola gratia dat contritionem, quid faciunt Ecclesiae Claves, si non declarant vel approbant gratiam, quae eas iam praevenit?“ (1, 659, 21—23 im Kontext der ZZ 17—36; gegen Prierias). Entsprechend muß auch wieder von der „*materia* sacramenti poenitentiae“, dem „contritus“, die Rede sein (ebd. ZZ 25—28).

[226] S. o. S. 184 und 198 f.

[227] Vgl. o. S. 178 f., 193 f. (Anm. 179), § 9 des Bußsermons, wo das Bußsakrament ganz durch das Absolutionswort definiert ist (2, 717, 1 f.), § 15 ebd. („der priester ... spricht eyn wort, ßo ist das sacrament schon da“: 719, 24 f.), vor allem aber § 12 ebd. („seyn gnugsam gewisses wort ym sacrament hören“: 718, 12 f.). „Gnugsam gewiss“ ist das Wort, weil: „Nec est differentia inter verbum sacerdotis remittentis et dei, quamquam fides in verbum non sacerdotis donum sit, sed dei. Unde Gratia, quae tollit peccatum, non est alia ab hac fide in verbum dei per sacerdotem annuntiatum“ (9, 415, 23—26; Predigt vom 30. Okt. 1519 über Mt 9, 1 ff.). Blickt man zurück auf den Brief, den Luther 2 Jahre zuvor an den Erzbischof von Mainz schrieb, dann wird deutlich, was sich inzwischen verändert hat: „Non enim fit homo per ullum munus Episcopi securus de salute, cum nec per gratiam infusam dei fiat securus, Sed semper in timore et tremore iubet nos operari salutem nostram Apostolus“ (Br 1, 111; ZZ. 27—29).

[228] 1, 324, 6 f. („Sermo de poenitentia“).

FÜNFTES KAPITEL

Die reformatorische Wende im Spiegel der Hebräerbriefvorlesung

Die im letzten Kapitel als reformatorische Wende dargestellte Neugestaltung des Bußsakraments spiegelt sich in verschiedenen Scholien der Hebräerbriefvorlesung (zu 5, 1; 7, 12; 9, 14; 9, 17; 9, 24; 10, 2 f; 10, 5), die mit Ausnahme des Scholions zu 5, 1 aus dem Sommersemester 1518 stammen.

Da die damit vertretene *Datierung der Hebräerbriefvorlesung* von der communis opinio der Lutherforscher (Ostern 1517 bis Ostern 1518)[1] abweicht, ist hier darzulegen, was zu ihrer Annahme zwingt.

„Die Handschrift der Palatina hat am Ende der Glossen auf der sonst ganz leeren Seite die Jahreszahl MDXVII: sie stand wohl unter dem zugrunde liegenden Drucke des Brieftextes; und auf dem Titelblatt der Scholien ist 1517 wiederholt."[2] Nach Beginn des Wintersemesters 1517 wird die Vorlesung von Karlstadt erwähnt[3]. Fest steht also nur, daß Luther über den Brief im Wintersemester 1517/18 las. Der Umfang des von der Vorlesung Erhaltenen läßt darauf schließen, daß sie sich über zwei Semester hin erstreckte, was man von der Dessauer Nachschrift bestätigt sehen kann, die mit den Scholien zu c. 5 abbricht und damit nur etwa die Hälfte der Scholien von P umfaßt, wahrscheinlich also die Ausbeute eines Semesters darstellt[4].

Läßt man die Vorlesung nach Osten 1517 beginnen, dann fällt das Scholion zu 5, 1, das nach Thema und Motiven ohne Zweifel in engem Zusammenhang mit den Resolutionen zur 7. und 38. Ablaßthese steht, auf das Ende des Sommersemesters, in den Oktober 1517, und steht damit in einer völlig unverständlichen Isolation. Denn weder die erwähnte Zachäuspredigt[5], noch die 95 Thesen, noch der ihnen zuzuordnende Ablaßtraktat[6]

---

[1] E. Hirsch/H. Rückert, Luthers Vorlesung über den Hebräerbrief (AKG 13; 1929), XXVI f.; J. Ficker, WA 57 III, XIX; E. Vogelsang, BoA 5, 344; H. Bornkamm, RGG³ IV, 482 (Luther I. Leben und Schriften); E. Bizer, Fides ex auditu 75.

[2] J. Ficker, WA 57 III, XVIII f.

[3] S. den Text bei Hirsch/Rückert, XXIII, und dazu ebd. XXVI: Karlstadts Äußerung besagt, „daß Luther eben damals, November 1517, gerade über den Hebr.-Brief las". Fickers Auslegung der Äußerung Karlstadts („Mitten aus der Zeit der Vorlesung heraus ...": WA 57 III, XIX) ist von dieser nicht gedeckt.

[4] Vgl. Ficker, a. a. O., XIX.

[5] S. o. S. 164 f.

[6] S. o. S. 165.

weisen auch nur in einer Spur auf die sich im Scholion zu Hebr 5, 1 bekundende neue Erkenntnis hin.

Dagegen fügt es sich ohne Schwierigkeit in die Landschaft der Texte, in die es nach der hier angenommenen Datierung der Vorlesung gehört: an das Ende des Wintersemesters, in den März 1518. Voraus liegt die Abfassung der Resolutionen zur 7. und 38. Ablaßthese, die in ihrer ganz spezifischen Auslegung von Mt 16, 19 bereits in der Predigt an Lichtmeß, also am 2. Februar, erscheinen[7], andererseits aber kaum vor dem 20. Januar jedenfalls in den Partien entstanden sind, in denen sich Luther ausdrücklich auf die Gegenthesen Wimpinas bezieht[8], über die Tetzel am 20. Januar in Frankfurt/Oder disputierte[9]. In der Zeit vor Ostern (4. April), im März, hält bzw. schreibt Luther als Pendant zum „Sermo de poenitentia" den „Sermo de digna praeparatione cordis pro suscipiendo sacramento eucharistiae", in dem er die im Blick auf das Bußsakrament gewonnene Einsicht auch im Verständnis zwar nicht der Messe selbst, wohl aber der Vorbereitung auf den Sakramentsempfang zur Geltung bringen will[10]. Zur selben Zeit hat er in der Vorlesung Hebr 4, 16 auszulegen und nimmt dazu verschiedene Formulierungen des Sermo de digna praeparatione zusammengefaßt auf in das (zweite) Scholion zu 5, 1[11], in das auch ein spezifisches, eben erst in den Asterisci gegen Eck vorgebrachtes Argument eingearbeitet ist[12]. Vergleicht man die Sätze im Sermon mit ihrer Zusammenfassung im Scho-

[7] 1 (130—132 = 4, 636—639), 131, 5—19. Die von Löscher an einer Stelle auf 1517 (für welches Jahr sich auch E. Vogelsang, ZKG 50, 1931, 134, ausspricht), an einer anderen aber auf 1518 datierte Predigt (s. WA 1, 130, Anm. 1) gehört mit Sicherheit in das Jahr 1518, in die Zeit der Abfassung der Resolutionen, da sie durch diese spezifisch geprägt ist: Die vom Text (Mal 3, 1 ff.) her nicht zu erwartende Bezugnahme auf Mt 16, 19 (1, 131, 5—19) ist nur von einer andernorts notwendigen Beschäftigung mit dem Bußsakrament verständlich: vgl. Res. 7 und Res. 38. Weiter sind 131, 2—4 mit Res. 58 und 131, 33—37 mit Res. 15 zu vergleichen.

[8] 1, 544, 9 ff. Vgl. 532, 33 ff. und 536, 17—25.

[9] S. N. Paulus, Joh. Tetzel, 1899, 171 ff. (nach W. Köhler, Dokumente zum Ablaßstreit, 127).

[10] 1, 325—334. Vom Thema her liegt es nahe, den Sermon (mit WA 1, 325) auf die vorösterliche Zeit zu datieren, in die, aus demselben Grund (vgl. Denz.[31] 437), der „Sermo de poenitentia" (1, 317—324) gehören dürfte. Pendant zu diesem ist er auch darin, daß sich in ihm in ähnlicher Weise neben dem alten Motiv des Bittgebets das neue des Promissioglaubens findet, wobei ein wirklicher Bruch freilich nur im Sermo de poenitentia festzustellen ist (s. o. Kap. IV, Anm. 18). Beide Sermone sind durch gemeinsame Formulierungen miteinander verbunden. Vgl. z. B. das „quicquid sit de tua contritione" (1, 323, 28 und 1, 331, 19). Was Luther an Mt 16, 19 gelernt hat, versucht er (im „Sermo de digna praeparatione ...") auf den Ruf Mt 11, 28 zu übertragen, den er ebenfalls als „promissio" versteht.

[11] Vgl. 1, 330, 36—331, 25 mit 57 III, 170, 13—171, 8.

[12] Vgl. 57 III, 170, 1—4 im Zusammenhang der ZZ. 1—10 mit 1, 286, 17—19 im Zusammenhang der ZZ. 5—24. Die beiden dicta probantia sind in den Resolutionen noch nicht miteinander verbunden.

lion[11] (sowie einer weiteren gleichlautenden Zusammenfassung[13]) und achtet man auf die besondere Prägnanz und auffallend straffe Gestaltung des Scholions im ganzen[14], dann wird man es zeitlich dem Sermon eher nachordnen als das umgekehrte Verhältnis annehmen.

In dieser Sicht ist das Scholion zu Hebr 5, 1 den mit ihm zusammenhängenden Texten sinnvoll zugeordnet[15]. Entsprechend muß die ganze Vorlesung auf das Wintersemester 1517/18 und das Sommersemester 1518 datiert werden — was durchaus im Einklang mit allen bekannten Daten steht[16].

Wir wenden uns nun den oben genannten Scholien zu, mit denen die Momente hervortreten, die die Geschichte des Promissiobegriffs weitertreiben. Das Scholion zu 7, 12 wurde schon im Zusammenhang der die Thesenreihe Pro veritate vorbereitenden Texte behandelt, in die es seiner Sache und seinem Thema nach unmittelbar gehört. Damit, daß es der Resolution zur 7. Ablaßthese zugeordnet werden mußte, und so, obwohl im Gang der Vor-

---

[13] Sie begegnet als Anhang zu der als „Instructio pro confessione peccatorum" in lateinischer und deutscher Fassung 1517 (mit M. Kroeger, Rechtfertigung und Gesetz, 176, Anm. 16 im Anschluß an Th. Brieger, ZKG XI, 1890, 130 f. 139—149) entstandenen kurzen Auslegung der zehn Gebote, die Luther 1518, um eben diesen Anhang vermehrt, herausgab (1, 247—256. 257—265). Daß von dem Anhang (sowohl in seiner lateinischen wie deutschen Fassung) der Sermo de digna praeparatione vorausgesetzt und zusammengefaßt ist, läßt sich leicht erkennen, indem man 1, 330, 36—331, 25 mit 1, 264, 9—18 (völlig identisch mit 57 III, 170, 14—171, 8) bzw. 1, 255, 24—39 (Die letzten 5 Zeilen gehen über die lateinische Fassung hinaus) und den übrigen Sermon mit 1, 264, 18—265, 11 bzw. 1, 256, 1—15 (Die deutsche Fassung, straffer und abgerundeter als die lateinische, dürfte eben deshalb nach dieser geschrieben sein) vergleicht.

[14] S. u. S. 206.

[15] Die übliche Datierung auf Oktober 1517 (vgl. z. B. E. Bizer, Fides ex auditu, 75) hat neuerdings wieder M. Kroeger (Rechtfertigung und Gesetz, 1968, 176 ff.) in weitem Argumentationszusammenhang, der aber durch die hier dargelegten literarkritischen Gründe entkräftet ist, vertreten.

[16] Worüber Luther nach der auf dem Wintersemester 1516/17 festliegenden Galaterbriefvorlesung (s. K. A. Meissinger, WA 57 II, V), im Sommersemester 1517, gelesen hat, bleibt nun freilich offen — falls man die nach den bei Hirsch/Rückert, XXII f., mitgeteilten Texten mögliche Annahme einer Titusvorlesung ablehnt (s. Hirsch/Rückert, XXV, Anm. 1). Überhaupt keine Schwierigkeit ergibt sich im Blick nach vorn, auf die zweite Psalmenvorlesung. Zwar lag die Auslegung der ersten fünf Psalmen schon im März 1519 gedruckt vor (WA 5, 4 f.). Das zwingt jedoch nicht zu der Annahme, daß Luther (wie z. B. E. Vogelsang meint: Unbekannte Fragmente aus Luthers zweiter Psalmenvorlesung 1518, AKG 27, 1940) bereits im Sommersemester 1518 die Vorlesung begonnen hatte. Da nämlich diese erste Einheit ein Viertel des Umfangs der im Januar 1521 (s. WA 5, 6) abgebrochenen Vorlesung beträgt, braucht für sie nicht mehr als ein Semester veranschlagt zu werden, zumal Luther 1518/19 anderweitig weniger beansprucht war als 1519/20. — Mit Luthers Selbstzeugnis von 1545 („Interim eo anno [sc. 1519] iam redieram ad Psalterium denuo interpretandum": 54, 185, 12) kann weder für noch gegen die damit angenommene Datierung (Beginn der zweiten Psalmenvorlesung also: Wintersemester 1518/19) argumentiert werden.

lesung erst Mai/Juni 1518 diktiert[17], *vor* der Resolution zur 38. Ablaßthese in der Darstellung erschien, ist betont, daß die Erkenntnis: „declaratio nimis modicum" punktuell und unerhört neu ist (ja auch in dem Brief Luthers an Spalatin vom 15. Februar[18] und den Thesen und Probationen der Heidelberger Disputation nirgends erscheint) und das Neue in eindeutigem Zusammenhang in der Tat erst in der Thesenreihe Pro veritate begegnet, an der sich auch die folgende Darstellung sachlich orientiert.

A) Heilsgewißheit im Glauben an ein bestimmtes Wort (Scholion zu 5, 1)

Von allen sonstigen Texten der Vorlesung hebt sich dieses Scholion durch besondere Prägnanz und auffallend straffe Gestaltung ab. Wiederholungen gleicher Gedankengänge sind vermieden; eine sich durch die Aufreihung von Bibelstellen ergebende Digression fehlt. Zusammengehalten ist der ganze Text durch ein einziges Thema, das der Heilsgewißheit, das sich Luther innerhalb der Themen- und Motivkonstellation vom März 1518 von Hebr 4, 16 (ADEAMUS ERGO CUM FIDUCIA AD THRONUM GRATIAE EIUS UT MISERICORDIAM CONSEQUAMUR ET GRATIAM INVENIAMUS IN AUXILIO OPORTUNO) her stellte. Der Text knüpft zwar an 5, 1 (PRO HOMINIBUS CONSTITUITUR) an[19], ist im übrigen aber eine Auslegung von 4, 16, was nicht nur die Glosse zu diesem Vers ausweist[20], sondern das Scholion zu 5, 1 selbst, indem es sachlich wie begrifflich 4, 16 verpflichtet bleibt[21].

Achten wir zunächst auf den Aufbau. Eröffnet wird die wohldurchdachte Komposition mit einer These (169, 10 f.), die, nachdem sie an Hand eines Luther sehr wichtigen Väterzitates erläutert ist („Nam ...": 169, 11—20), präziser und die Erläuterung verarbeitend nochmals formuliert wird (169, 20—23). Daraus wird eine Konsequenz gezogen („Inde ...": 169, 23—170, 1), wobei die Reihung zeigt, daß eine umfassende Stellungnahme beabsichtigt ist, die, auf Grund zweier dicta probantia („Verum enim est ...": 170, 1—4), denn auch erfolgt („ex quibus sequitur, quod ...": 170, 4—10). Sie wird zweifach veranschaulicht („Sic ...": 170, 10—13 und „Ita ...": 170, 13—171, 8). Mit der zweiten Veranschaulichung, einer bündigen Zusammenfassung eines Teils des Sermo de digna praeparatione[22], ist ein wirkungsvoller Höhepunkt und Abschluß erreicht.

[17] Der ganze April war für die Vorlesung wegen Ostern und der Reise nach Heidelberg (s. WA 1, 350) ausgefallen.

[18] Br 1, 144—147; ZZ. 12—51.

[19] 57 III, 169, 10 f.

[20] 26, 7—27, 2, besonders aber die Randglosse: 27, 18 f. Zeile 19 (Mt 11, 28!) ist offenbar schon 170, 14—171, 8 im Blick.

[21] Vgl. etwa FIDUCIA (4, 16) mit „certissime credere" (169, 17 f.), „confidere" (171, 3) und „praesumptio" (171, 7). Das GRATIAM CONSEQUI (4, 16) erscheint im Scholion häufig (169, 24; 170, 1. 13; 171, 3 f.). Das kultische ADIRE (4, 16) wird mit „accedere" wiederaufgenommen (170, 14 f.; 171, 8).

[22] S. o. S. 204 f., bes. Anm. 11 und 13.

Das Scholion beginnt mit der These, „quod non satis est Christiano credere Christum esse constitutum pro hominibus, nisi credat et se esse unum illorum". Ja, es genügt nicht einmal zu glauben, daß Gott *dir* die Sünden vergeben *kann*, wenn du nicht in aller Gewißheit glaubst, daß sie *dir* vergeben *sind*[23]. Solche Gewißheit schenkt der Heilige Geist unserem Gewissen; wir haben sie nicht aus uns selber[24].

Luther gebraucht hier wie schon in der Römerbriefvorlesung (zu 8, 16) Formulierungen einer Predigt Bernhards, die ein wichtiger Faktor beim Entstehen seiner reformatorischen Theologie sind, wofür nicht nur ihre Stellung hier und in den Acta Augustana[25] spricht, sondern auch z. B. Melanchthons Sicht von Luthers Entwicklung[26]. Hatte Luther aber in der Römerbriefvorlesung den Bernhardtext nur zitiert[27] und ihm mit seinem Kommentar, der die Vergewisserung der „humilitas" und „compunctio" zuwies[28], die Spitze abgebrochen, so identifiziert er sich hier mit ihm, was sich auch daran zeigt, daß er ihn frei, dem Sinn nach („sententialiter"), übernimmt und ihn völlig in seine Erörterung einschmelzt.

Daß das Gewissen die vergewissernde Bezeugung der Gnade Gottes allein *empfangen*, nicht aber selbst erwirken kann, heißt, anders gewendet, daß nur der *Glaube* die Gnade erlangt. Der Glaube ist hier also als die Haltung reinen Empfangens verstanden[29]. Der Vergebung Gottes kann man sich nicht selbst vergewissern, das „pro me" nicht selbst setzen. Ihre Vergewisserung kommt „nobis" nicht „ex nobis (hoc enim Pelagianum est"!) zu.

Höchst bedeutsam ist nun, daß Luther an eben diesem Punkt vom institutionellen Sakrament redet, das Problem der Vergewisserung also mit der Frage nach der Funktion der Sakramente verkoppelt. So sehr sich dies von den Resolutionen zur 7. und 38. Ablaßthese her (die hier in Sätze gleichsam de sacramentis in genere auslaufen[30]) verstehen läßt, so sehr

---

[23] 57 III, 169, 10—18. Vgl. außer dem Scholion zu 9, 24 (dazu u. S. 215 f.) das zu 11, 6, bes. 233, 10 f. (Hv): „opus est fide, sc. qua credamus *nos* esse de numero eorum, quibus Deus sit..."

[24] 169, 18—23. Die Meinung Bernhards ist hier nicht „beanstandet" (E. Bizer, Fides ex auditu, 80): Das „ut Bernhardus ait" ist auf „testimonium conscientiae eiusmodi", nicht aber auf das „non" zu beziehen (mit E. Vogelsangs Übersetzung: AKG 17, 81 gegen die G. Helbigs (Leipzig 1930, 71).

[25] 2, 15, 35—16, 3. Vgl. o. Kap. IV, Anm. 173.

[26] Vgl. seine Vorrede zum 2. Band der gesammelten Werke Luthers, Wittenberg 1546 (Scheel, Dokument Nr. 532; 199, 18—26) und die 1. Lutherpredigt des Mathesius (ebd. Nr. 538; 207, 20—25).

[27] 56, 370, 9—12. 14—16 = MPL 183, 384 A.

[28] S. o. Kap. III, Anm. 59.

[29] Die auf den ersten Blick unklar scheinende sachliche Verknüpfung von 57 III, 169, 20—23 mit den ZZ 23 ff. liegt in der Parallelität von „accipere" (Z 23) und „credere" (Z 25).

[30] Zunächst wird die Verallgemeinerung durch eine Aufzählung erreicht („fit, ut nullus consequatur gratiam, quia absolvitur aut baptizatur aut communicatur aut inungitur, sed quia credit sic absolvendo, baptizando, communicando, inungendo se consequi gra-

stellt es gegenüber der früheren Theologie ein Novum dar, war doch deren wichtigstes Moment die prinzipielle Ungewißheit, weshalb das Sakrament als Ort und Hort der Gewißheit überhaupt nicht in Sicht kam.

In dem Sakramentsbegriff, den Luther in der Mitte des Scholions entfaltet, ist eine gewisse Widersprüchlichkeit nicht zu verkennen. Einerseits kann man von den beiden dicta probantia, die in den Asterisci erstmals zusammengefügt sind[31], nämlich von jenem „vulgatissimum et probatissimum dictum: ‚Non sacramentum, sed fides sacramenti iustificat', et illud B. Augustini: ‚Iustificat, non quia fit, sed quia creditur'", nicht nur die fides, sondern auch deren Grund und Gegenstand, das Sakrament, betont sehen („fides *sacramenti*"). Andererseits aber wird stark betont, daß allein der Glaube rechtfertigt. Er empfängt sich aber offenbar nicht aus dem Sakrament. Denn dann wäre ja gerade dieses das Wirksame — was Luther aber heftig bestreitet: „error est dicere sacramenta ... esse efficacia signa gratiae"[32]. Jedenfalls wirken sie nicht allein durch sich selbst, sondern verlangen im Empfänger eine Disposition, die freilich anderes meint als daß er keinen obex vorschiebe. Voraus setzen sie nämlich eben den Glauben; „requirit purissimum cor quodlibet sacramentum ... Cor autem non purificatur nisi per fidem, Actuum 15"[33], was Luther kurz zuvor in den Asterisci gegen Eck so formuliert hatte: „Sacramenta ... non efficiunt gratiam, quam signant, sed requiritur fides *ante* omne sacramentum."[34]

Kann der Glaube, die Haltung reinen Empfangens, schon *vor* dem Empfang des Sakraments bestehen, dann erscheint dieses nur als die Erfüllung seiner Voraussetzung. Zwar bezieht sich der Glaube auf das Sakrament[35], gründet offenbar aber nicht in ihm, wird von ihm nicht gewirkt. Provoziert wird er vielmehr von einem — Wort.

Damit ist der überraschende Abschluß des Scholions, jene Zusammenfassung des „Sermo de digna praeparatione cordis pro suscipiendo sacramento eucharistiae", in das Blickfeld gerückt. Obgleich nur als Veranschaulichung des zuvor Gesagten angefügt, führt es diesem gegenüber, in Richtung auf De captivitate, weiter.

Der Glaube (beim Hinzutreten ad sacramentum eucharistiae) wird hier nicht unbestimmt und allgemein als Haltung reinen Empfangens oder nur negativ (nullis operibus) bestimmt, sondern in einem bestimmten Wort begründet gesehen: „haec sola fides facit eos puros et dignos, quae non nititur in operibus illis, sed in purissimo, piissimo, firmissimo verbo Christi dicentis: ‚Venite ad me omnes, qui laboratis et onerati estis, ego reficiam vos.'

tiam": 169, 24—170, 1), dann zusammenfassend von „sacramenta" oder „quodlibet sacramentum" gesprochen (170, 1—10).

[31] Vgl. o. Kapitel IV Anm. 140.

[32] 170, 5 f.

[33] 170, 6—10.

[34] 1, 286, 15 f. (Hv).

[35] 57 III, 169, 25—170, 1 und 171, 3 f. (Hv): „si credant et confidant sese gratiam *ibi* consecuturos ..." Vgl. 1, 330, 21 f. („Sermo de digna praeparatione ..."): „securus accede: nusquam enim invenies illa, nisi in isto sacramento".

In praesumptione igitur istorum verborum accedendum est, et sic accedentes non confundentur."[36] Hiernach gründet der Glaube in einem einladenden Ruf, der sich an die Ungewissen und Verzweifelten[37] richtet mit der Zusage („promissio"[38]) gewisser Hilfe. Er gewinnt die Festigkeit dieses Wortes, indem er sich auf es stützt, erlangt Gewißheit, indem er sich die Bestimmtheit dieses einen Wortes „anmaßt", und reinigt das Herz, indem er die Klarheit dieses Wortes empfängt[39].

Mt 11, 28 hatte, als Inbegriff des Evangeliums, schon vor der Hebräerbriefvorlesung ein besonderes Gewicht: in den Predigten vom 2. Advent 1516[40] und vom Matthiastag (24. Febr. 1517)[41]. Das Wort begegnet außerdem in der Vaterunserauslegung vom Frühjahr 1517[42]. Im Blick auf den Sermo de digna praeparatione und dessen Aufnahme im Scholion zu Hebr 5, 1 am interessantesten jedoch ist sein Gebrauch am Ende der Auslegung des 23. Psalms aus den Jahren 1516/17, weil es hier im Zusammenhang mit der Eucharistie und zugleich eines — freilich von der *frühen* Theologie bestimmten — Promissioverständnisses steht[43]. So läßt sich ein Zusammen-

[36] 171, 4—8 (im Luthertext bis „... reficiam vos" hervorgehoben). Mit dem Schlußsatz ist, was J. Ficker nicht notiert, der schon in der Glosse zu 4, 16 angeführte Psalmvers (Ps 34, 6; s. 27, 18 f.) wiederaufgenommen.

[37] Vgl. die Zeilenglosse zu 4, 16: „ADEAMUS ERGO CUM FIDUCIA non impediamur scrupulo conscientiae aut timore peccatorum" (26, 7 f.).

[38] Vgl. den „Sermo de digna praeparatione": „... ubi promittit: Venite ..." (1, 331, 23; vgl. ZZ 32 f.: „fidem promissionis tuae") und die deutsche Übersetzung von „verbum Christi" (57 III, 171, 6 = 1, 264, 16; Instructio pro confessione peccatorum) mit „wort und verheissen Christi" (1, 255, 32; Eine kurze Erklärung der zehn Gebote) sowie die spätere Stelle aus den Genesispredigten: „Christus in hoc venerit, ut condonet peccatum et quod publice denuntiaverit hanc promissionem: ‚Venite ad me omnes qui onerati estis' etc." (9, 388, 20 f.).

[39] Ganz anders als für Luther wird für Biel, der in einer Predigt auf Mt 11, 28 eingeht, mit diesem Wort nicht nur geschenkt, sondern auch eine vom Menschen zu erfüllende praeparatio gefordert: s. H. A. Oberman, Spätscholastik und Reformation I, 112 und das Zitat Anm. 89 ebd.

[40] Hier ist Mt 11, 28 (neben Mt 9, 2) Inbegriff des Evangeliums in dessen eigentlicher und wahrer Funktion, von der die der Verschärfung der „lex vetus" scharf getrennt ist (1, 105, bes. 19—22). Vgl. o. S. 156—158.

[41] 1, 140, 27—34. Vgl. dazu o. Kap. III B V, bes. Anm. 113.

[42] In der Gottesrede 9, 131, 1—10, in der Mt 11, 28 zusammen mit Jes 35, 4 und Joh 1, 29 als Wort erscheint, mit dem uns Gott seiner Hilfe gewiß machen will: „,... Dan das hab ich lassen ausschreyen durch alle Propheten, die do mit lauterer stimmen offentlich gesagt ...'"

[43] 31 I (464—471), 471, 14 f. Von den dem „Sermo de digna praeparatione" vorausliegenden Abendmahlstexten ist diese Psalmenauslegung derjenige, der ihm am nächsten steht. Der Promissiobegriff ist freilich noch durch das Verständnis des Gekreuzigten als eines Urbildes bestimmt: „Nihil enim praeter verbum habemus et promissionem de Deo, donec ad eum perducamur. Quare qui nihil nisi Christum in morte (vgl. ZZ 12 f.: „cum esset in cruce exemplar nostrum") cogitandum didicit, intelligit *hoc ipsum* verbum et promissum Christi esse" (31. I, 468, 36—39; Hv).

Gegen die getroffene Einordnung (1516/17) ließe sich auch für eine *Abhängigkeit* vom Scholion zu Hebr 5, 1 plädieren — besonders im Blick auf den Schlußabschnitt der Psalm-

hang erkennen, der deutlich macht, daß Luther während des Ablaßstreites sein reformatorisches Wortverständnis nicht völlig unvorbereitet gewinnt. Gleichwohl ist festzuhalten, daß die Ansatzpunkte dafür sich nur sehr vereinzelt finden, für die Tendenzen seiner Theologie vor 1518 keineswegs repräsentativ sind und durch das Vorherrschen anderer Momente wirkungslos bleiben[44].

Der „Sermo de digna praeparatione" (bzw. das Scholion zu Hebr 5, 1) stellt, von De captivitate aus geurteilt, selbst nur eine Zwischenlösung dar. Im Unterschied zu seinem Pendant, dem Sermo de poenitentia, der in seinem Schlußteil den Glauben an den konkreten Ort des Absolutionswortes weist, womit das Sakrament schon vollständig definiert ist, erörtert er den Ort des Wortes nicht. Der Glaube ist zwar auf das Sakrament bezogen; er glaubt, dort die Gnade zu erlangen. Er glaubt dies aber nicht, wie später, auf Grund des als Wort verstandenen Sakraments, so daß die Vorbereitung auf die Messe mit ihrem Gebrauch zusammenfiele[45], sondern auf Grund eines davon verschiedenen, zum Sakrament erst einladenden und hinführenden Wortes der Schrift. Unklar bleibt dabei, was der Glaube im Sakrament und vom Sakrament selbst noch empfängt.

Doch ist sich Luther selbst der in dieser Unklarheit liegenden Frage bewußt. Denn mit dem Schlußabschnitt des „Sermo de digna praeparatione" unternimmt er es, das Verhältnis der in Wort und Glaube bestehenden Vorbereitung und Einstellung auf den Empfang des Sakramentes zu diesem selbst zu bestimmen: „Nec illud obmittendum, immo maxime curandum, ut memoria passionis Christi non dimittatur. Quid enim prodest, si digne praepareris, et non impleas id, ad quod te praeparasti? Nam praecipit dominus id sacramentum non nisi in memoriam sui celebrari. Ideo obmittendum est, si memoria eius omittere voles. Sic dixit: Haec quotienscunque feceritis, in mei memoriam facietis, Et Paulus: Quotienscunque manducabitis panem hunc et calicem bibetis, mortem domini annunciabitis, donec

---

auslegung („Magna fiducia nobis datur ad altare accedendi...": vgl. Hebr 4, 16. „...parata nobis mensa, non utique contra nos, sed pro nobis": vgl. 57 III, 165, 17 f.). Da dies im Sinne der Gesamtsicht dieser Untersuchung jedoch die glattere Lösung der Datierungsfrage wäre, konnte sie nicht vertreten werden. Vgl. o. Kap. II, Anm. 435 b.

[44] In der Vaterunserauslegung von 1517 z. B. ist der o. Anm. 42 genannte Text eine völlige Ausnahme. Beherrschend ist das Motiv, das im folgenden deutlich wird: „Erkenstu, das got sunder wil haben, so troste dich des, das du dich vor einen sunder erkennest. Dan so du dich richtest in dir selber und bey dir findest ein untuchtik unreines hertze, so ist es reyn vor gotte" (9, 150, 2—5). S. weiter Kap. X, Anm. 95.

[45] Diese Auffassung vertritt Luther dann 1520. Vgl. die Predigt de testamento Christi vom 8. April, in der es vom Gabespruch der Abendmahlsworte heißt: „Ex his verbis vim Eucharistiae intelliget, qui ea bene meditata habuerit, et in his est verus praeparandi modus positus" (9, 446, 3 f.; s. u. S. 278) und De captivitate: „Praeparatio itaque digna et usus legitime non est nisi fides, qua creditur Missae, id est, divinae promissioni" (6, 517, 22 f.); „verbum promissionis hic solum regnare debet in fide pura, quae est unica et sola sufficiens praeparatio" (6, 520, 5 f.).

veniat. Inde enim statuit ecclesia, ut missa sine Euangelio non legatur. Haec memoria autem alium requirit sermonem . . ." [46]. Angespielt ist damit auf den Passionssermon derselben Zeit [47], der sich ganz in den alten Bahnen der sakramentalen Textmeditation bewegt [48]. Deren Verhältnis zum Vollzug der Messe selbst erörtert er jedoch nicht. So ergibt sich aus dem Verweis des „Sermo de digna praeparatione" auf den Passionssermon nur eine weitere Unklarheit. Ist es aber, was die früheren Texte nahelegen, Luthers Meinung, daß der Vollzug der Messe nur der sakramentalen Textmeditation hilft und mit ihr in seiner wesentlichen Wirkung schon beschrieben ist [49], dann würde die als Passionsmeditation in der Buße geschehende Erfüllung der digna praeparatio sogar wieder hinter diese zurückführen. Denn die auf Grund des bestimmten Wortes im Glauben gewonnene Gewißheit wird ja gerade wieder zerstört, wenn sie überboten und erfüllt werden soll in der Meditation des Bildes des Gekreuzigten, das nur Ungewißheit gewährt, solange es nicht eindeutig bestimmt, d. h. promissional vermittelt ist.

Daß der Gekreuzigte als Zuspruch begegnet, behauptet trotz der neuen Auslegung der vierten Bitte des Vaterunsers 1518/19 [50] der Passionssermon des nächsten Jahres nur in einem einzigen Ansatz [51], dann — mit allem Nachdruck — der Sermon von der Bereitung zum Sterben (Nov. 1519), indem er das Christus-„Bild" (d. h.: die Wirklichkeit des Christusgeschehens [52]) der Sakramentspromissio zuordnet und von dieser bezeugt, dargereicht und so vergewissert sieht [53], in endgültiger Konzeption aber erst die

[46] 1, 334, 3—11.

[47] 1, 336—339, 14; Kurzfassung dieser Predigtvorbereitung: 339, 15—340, 14. Vgl. M. Elze, Das Verständnis der Passion Jesu im ausgehenden Mittelalter und bei Luther, 134—136. 140—145.

[48] Vgl. o. S. 78—100. [49] Vgl. o. S. 100—114. [50] Vgl. u. S. 302—305.

[51] Vgl. ebd. § 13, bes.: „Auff diße unnd der gleychenn spruch mustu mit ganntzem wag dich vorlassen . . ." (2, 140, 11 f.).

[52] Mit „Bild" meint Luther eine konkrete Wirklichkeit, die man nicht etwa als Gegenstand aus der Distanz betrachtet, sondern am eigenen Leibe erfährt: Tod, Sünde und Hölle — drei „bilde", die „das hertz mit yhrem ansehen, disputirn und zeygen gantz und gar ynhabenn wollenn" (2, 688, 25 f.). Ebenso ist von der Christuswirklichkeit als „Bild" die Rede: Am Kreuz „hatt er unß sich selbs bereyt eyn dreyfeltig bild unßerm glauben furzuhalten widder die drey bild" (2, 691, 12 f.), damit „Christus bild yn unß alleyn sey, und mit yhm disputiren und handelnn" (2, 692, 20 f.). — Nirgends sonst bei Luther ist der Gebrauch der Vokabel so häufig wie in dieser Schrift.

[53] H. Appel, Anfechtung und Trost im Spätmittelalter und bei Luther, 1938, der den Sermon auf dem Hintergrund spätmittelalterlicher Erbauungsliteratur, besonders der „Ars moriendi", behandelt (121—124), sieht in „der Beschreibung des Kampfes in den Bildern von Tod, Sünde und Hölle, die nur so zu überwinden sind, daß wir sie nicht ‚an sich' ansehen, sondern im Bild Christi", also in den §§ 6—14, „den Schwerpunkt des Büchleins" (122). Dies trifft insofern nicht zu, als *stärkster Nachdruck ebenso auf dem liegt, was diesen Mittelteil umschließt* (§§ 4 f., 15 ff.): *dem Plädoyer für das als vergewisserndes Zeichen und feste Zusage verstandene Sakrament, das zu der im Mittelteil beschriebenen Christuswirklichkeit, dem Christus-„Bild" überhaupt erst den Zugang eröffnet.* „Drumb ist nott,

Predigt de testamento Christi vom 8. April 1520, die die Grundlage der Darstellung des Abendmahlsverständnisses in De captivitate bildet[54]. Zu den Hauptmomenten dieser Konzeption findet Luther anfänglich in den Scholien der Hebräerbriefvorlesung, die im folgenden zu behandeln sind.

B) Passionsmeditation und Abendmahlswort (Scholion zu 9, 14)

Das Scholion bewegt sich auf der Grenze zwischen Meditationsfrömmigkeit und Promissiotheologie und hält so einen „fruchtbaren Augenblick" der ganzen Geschichte der Theologie Luthers fest[55].

Im Sinne der Meditationsfrömmigkeit, wie sie uns z. B. in der Auslegung der vierten Vaterunserbitte von 1517 entgegentrat[56], könnte man erwarten, daß der Text (SANGUIS CHRISTI EMUNDAT CONSCIENTIAM NOSTRAM) Luther etwa „ein itzlichs blutstropflein des rosenfarben blutes Christi"[57] bedenken läßt, aus dem wir „das unser saugen, dye bussz sunderlich"[58]. Nun redet das Scholion zwar vom „Anschauen des Blutes Christi im Glauben"[59] und der „Meditation seiner Passion"[60]. Doch wird das Schema der Andacht sofort durchkreuzt und korrigiert vom Interesse an einem ganz bestimmten mündlichen Wort, das so lautet, daß es an sich und mit sich selbst schon gewiß macht, das also eindeutig ist.

Konkret geht es Luther wie im Scholion zu 5,1 um die Gewißheit der Sünden*vergebung*, darum, ob sie vergeben *sind*. Zur Reinheit des Gewissens „prorsus nihil nisi unicus hic sanguis Christi facere potest, nec ipse quidem, nisi cor hominis crediderit eum esse effusum in remissionem peccatorum. Oportet enim testatori credere, ubi dicit: ‚Hic sanguis, qui pro vobis et pro multis effunditur in remissionem peccatorum'"[61].

Nicht einmal das Blut Christi selbst also kann Gewißheit verleihen, denn als solches, als Bild und Vorstellung, wirkt es nicht eindeutig. Jesu Tun und Erleiden darf nicht im Bilde bleiben, sondern muß sich in präzis bestimmtem mündlichen Wort zutragen, um Gewißheit wirken zu können. Ein solches Wort bietet sich Luther im formelhaft geprägten *Gabespruch*[62] der

---

das man nit alleyn die drey bild in Christo ansehe und die gegem bild damit außtreyb und fallen lasse, sondernn das man eyn gewiß tzeichen hab, das unß vorsichere, es sey alßo unß geben, das seyn die Sacrament" (2, 695 [6—15], 12—15). Ebenso 692, 27—32: „yn den Sacramenten ... geredt dyr gott selbs alle ding, die itzt von Christo gesagt seyn, und will die sacrament eyn wartzeichen und urkund seyn, Christus leben soll deynen tod, seyn gehorsam soll deyn sund, seyne liebe deyn helle auff sich genommen und ubirwunden haben". Vgl. aus dem Kontext bes. noch 693, 7—15 und 694, 10 f., 18 f., Weiteres u. S. 226 f.

[54] Vgl. u. Kap. VI.

[55] Vgl. zu diesem ganzen Abschnitt B: u. Kap. VIII.

[56] Oben S. 95—100.

[57] 9, 143, 28 (Vaterunserauslegung; 1517).

[58] Ebd. 145, 31 f.

[59] 57 III, 207, 23 f.

[60] 209, 16.

[61] 207, 26—208, 4.

[62] Es ist hier vorausgesetzt, daß es dem form- und religionsgeschichtlichen neutestamentlichen Sachverhalt angemessener ist, von „Gabewort" oder „Spendeformel" zu reden als von „Deuteworten".

Abendmahlseinsetzungsworte, den Luther bezeichnenderweise bislang nie beachtet hatte[63].

Die Glieder des aus Mt 26, 28 und Lc 22, 20 gebildeten Mischzitates[64] sind keineswegs zufällig zueinander geraten. Matthäus redet für Luther wegen seines Zusatzes „in remissionem peccatorum" „von allen am klarsten"[65]; das von Lukas und, allerdings nur im Brotwort, von Paulus vertretene „pro vobis" ist ihm deshalb so wichtig, weil es die Adressaten von Spruch und Gabe nicht nur in der 3. pers. nennt (wie Matthäus und Markus: „pro multis"), sondern in der 2. pers. unmittelbar anspricht.

Der Gabespruch hat in der hier von Luther vertretenen Form für ihn also ein doppeltes Gewicht: Der Bericht des Todes Jesu als brutum factum („sanguinem effusum"), das auch „die Juden sahen und von dem auch alle Heiden hörten und doch nicht rein wurden"[66], muß nicht erst meditativ vom Betrachter irgendwie auf sich bezogen und in irgendeiner Bedeutung für sich erkannt werden, sondern artikuliert in seiner sprachlichen Gestalt selbst schon tröstliche Bedeutsamkeit („in remissionem peccatorum"). „Nam quantumlibet videremus vel audiremus Christi sanguinem effusum, nihil ex hoc conscientia mundaretur, nisi addatur ‚in remissionem peccatorum'."[67]

Doch wird die Gewißheit erst vom zweiten Moment der Formel vollends hervorgetrieben: der sprachlichen Zuteilung der Vergebung, die im „pro vobis" geschieht. Diese Eindeutigkeit ermächtigt den Hörer, dessen gewiß zu sein, „daß Christi Blut für *seine* Sünden vergossen ist"[68], „wie es das wort selbs gibt"[69]. Sie schafft also, in der Begrifflichkeit der Acta Augustana geredet, die fides particularis: den speziellen Glauben, der sich speziellem Wort verdankt. So kann es abschließend, in völliger Struktur- und Sachparallele zu den gleichzeitigen Thesen Pro veritate, heißen: „conscientia bona, munda, quieta, iucunda est non nisi fides remissionis peccatorum, quae haberi non potest nisi in verbum Dei, quod praedicat nobis sanguinem Christi effusum esse in remissionem peccatorum."[70]

---

[63] S. o. Kap. II, Anm. 496 b.

[64] Es findet sich auch in der von Luther bei seiner Vorlesung durchgehend benutzten Hebräerbriefauslegung des Chrysostomus: „Hic est ... sanguis novi testamenti, qui pro vobis effunditur in remissionem peccatorum" (c. 9, homil. XVI; MPG 63, 124).

[65] 57 III, 212 (8—11), 9: „omnium clarissime Matth 26".

[66] 208, 28 f.

[67] 208, 26—28. Das Gewicht des „in remissionem peccatorum" hebt Luther mehrmals besonders hervor. S. außer 208, 3 f.: 208, 23 f. 24—26; 209, 15; 212, 9—11.

[68] 209, 21 (Hv). Vgl. 208, 29—209, 2: „Imo nec hoc satis est credere effusum esse in remissionem peccatorum, nisi in eorum ipsorum peccatorum remissionem effusum crediderint" und 209, 13 f.: „notanda sunt valde nomina ‚eius', ‚ipsius', ‚meus' etc".

[69] In einer späteren Formulierung Luthers (aus: „Eine einfältige Weise zu beten für einen guten Freund", 1535; 38, 374, 19 f.).

[70] 208, 22—26.

Mit dem nun hervorgetretenen präzisen Wortverständnis ist der Tendenz sakramentaler Textmeditation grundsätzlich widersprochen, auch wenn nach diesem Scholion beides friedlich ineinanderzuliegen scheint[71]. Denn wenn das präzise Wortverständnis in der sakramentalen Textmeditation wurzelte, also sachlich von vornherein zu ihr gehörte, bliebe nicht nur unverständlich, daß es erst hier auftaucht und der kurz zuvor gehaltene Passionssermon[72] sich zwar auf der Seite der sakramentalen Textmeditation ganz deutlich mit unserem Scholion berührt[73], von dem in ihr sich bekundenden präzisen Wortverständnis aber überhaupt nichts verrät. Offenbar drängen die beiden Momente, die sich in der Auslegung von 9, 14 berühren, grundsätzlich in verschiedene Richtungen. Den Weg in die eine Richtung war Luther in dem genannten Passionssermon gegangen. Selbst noch 1519 im „Sermon von der Betrachtung des heiligen Leidens Christi" hat er größte Mühe, sein neues Wortverständnis ins Spiel zu bringen[74], was nicht für eine von vornherein bestehende Affinität beider Momente spricht. Das neue Moment erkannte Luther zur Zeit der Hebräerbriefvorlesung in seiner Tragweite für ein Neuverständnis des Abendmahls noch keineswegs, bezieht er doch das Wort des Testators noch nicht ausdrücklich auf das Sakrament als dessen gegenwärtigen „Sitz im Leben". Erst nach fast zwei Jahren mannigfachen Experimentierens wirken sich die Ansätze der Hebräerbriefvorlesung in einer neuen Gesamtkonzeption des Abendmahls aus.

Für die Bestimmung der reformatorischen Eigenart von Luthers Wortverständnis ist der im Scholion zu Hebr 9, 14 heraustretende Unterschied wichtig. Bedenkt man ihn nämlich nicht, so kann jene Eigenart nur noch als Vertiefung spätmittelalterlicher Meditationsfrömmigkeit verstanden werden[75]. Luthers „pro me" besagt aber nach seinem reformatorischen Verständnis die Gewißheit speziellen Glaubens als Echo der Eindeutigkeit speziellen Wortes, als Korrelat des laut ergehenden „pro te" („pro vobis"). Dieses schneidet den ungewissen Weg meditativer Einfühlung ab und erweist seine Geltung nicht erst aus existentiellem Betroffensein, um so dem Geist der tropologischen Auslegung aber eher zu widersprechen als in ihm zu gründen.

---

[71] Besonders in dem Satz: „eo studio debet eius passio cogitari, ut fides augeatur, scilicet ut quo frequentius meditetur, eo plenius credatur sanguinem Christi pro suis peccatis effusum" (209, 19—21). Vgl. 207, 23—25.

[72] S. o. Anm. 47.

[73] Unmittelbar freilich nur in der Ablehnung der verkehrten Passionsmeditation (vgl. 57 III, 209, 16—19 mit 1, 338, 15—29), nicht aber in der konkreten Position: Für die Predigt ist Christus und die Geschichte seiner Passion Material der Selbsterkenntnis (1, 337, 35 und passim), für das Scholion äußert sich der sanguis Christi in das Wort der Sündenvergebung.

[74] Es gelingt jedoch nur ansatzweise: nur an einer einzigen Stelle (o. Anm. 51 zitiert).

[75] Vgl. M. Elze, Züge spätmittelalterlicher Frömmigkeit in Luthers Theologie, ZThK 62, 1965 (381—402), 400 f., wobei freilich die einschränkende Anm. 75 (ebd.) mitzubeachten ist.

Ausdruck des bezeichneten Unterschiedes muß das Kirchen- und Sakramentsverständnis sein: Meditationsfrömmigkeit kann alles Institutionelle und Äußere belassen, es als Anlaß zum Eigentlichen nehmen und es so „interpretieren" — wie der frühe Luther die Messe. Ist das mündliche Wort aber konstitutiv und nicht nur Anlaß zur Meditation, dann muß es notwendig ein ihm entsprechendes Sakraments- und Kirchenverständnis fordern und zur Geltung bringen. Es „interpretiert" nicht, sondern verändert. Deshalb genügt es nicht, dort von Vertiefung zu reden, wo ein Umbruch erfolgte.

C) Gegen die Konjekturalgewißheit (Scholion zu 9, 24)

Das Interesse am vergewissernden „pro nobis" des Handelns Christi, das Luther im Scholion zu 9, 14 so sehr auf den Gabespruch der Abendmahlsworte mit seinem „pro vobis" achten ließ, findet einen neuen Haftpunkt in 9, 24 (UT APPAREAT VULTUI DEI PRO NOBIS)[76].

Im „pro nobis" ist Christus nicht speculative, sondern practice erkannt[77]. „Deshalb muß ein Christ gewiß, ja völlig gewiß sein, daß Christus für ihn als Priester vor Gott erscheint. Denn wie er glauben wird, so wird ihm geschehen."[78] Darin liegt das „Glaubst du, so hast du!" des Freiheitstraktats vorgebildet, das dort freilich ausdrücklich am zusagenden Wort hängt. Dieser Zusammenhang ist hier nicht deutlich festgelegt, aber doch mit den Schriftstellen gemeint, die Luther sogleich anführt[79] (Mk 11, 23 f.; Mt 8, 13 und Jak 1, 6 f.)[80] und die in der behandelten Stellungnahme Luthers zum zweiten Streitpunkt in Augsburg, der Frage der Glaubensgewißheit, kurze Zeit nach der Abfassung dieses Scholions wiederum begegnen[81].

Bis hierher geht Luther nicht über das hinaus, was er schon in der Römerbriefvorlesung zu Röm 8, 16 gesagt hatte[82], wenngleich auch dies im Zu-

---

[76] 57 III, 215, 15—216, 19. Vgl. die Randglosse (53, 13—15) und mit ihr 165, 15—18; 166, 14 f.

[77] „Christum alii speculative, alii practice cognoscunt. Illorum sensus est: Christus apparet vultui Dei pro illis, horum autem: Christus apparuit vultui Dei pro nobis" (215, 16—18). Luther ist in seiner Zeit keineswegs der einzige, der im Gegensatz zur „speculatio" auf „experientia" dringt und dabei besonders das „pro vobis" der Abendmahlsworte beachtet. So betont J. Altenstaig in seinem Vocabularius Theologiae s. v. „memoriale", im Altarsakrament biete uns Christus selbst sein corpus dar, „quod pro nobis fuit occisum, et sanguinem, quis pro nobis fuit effusus. Et hoc est ad gustum, quod de proximo apprehendit: ut iam non quasi *speculatione* sed quadam *experientia* passionis eius memores simus" (Fol. CXLV/CXLVI; Hv).

[78] 57 III, 215, 18—20. [79] 215, 20—216, 2.

[80] E. Bizer, Fides ex auditu, 90, urteilt deshalb zu scharf, wenn er sagt, daß hier „vom Wort, von der Gewißheit des Glaubens ... merkwürdigerweise nicht die Rede" ist.

[81] 2, 14, 30—35. 24—29; 15, 9—14. Vgl. u. S. 319 f.

[82] „Tantum enim sumus et habemus, quantum credimus. Qui ergo plena fide credit et confidit se esse filium Dei, Est filius Dei, quia Marci: ‚Quicquid orantes petieritis, credite, quia accipietis, et fiet vobis', Mar. XI. Matt. 9.: ‚secundum fidem vestram fiat vobis.'"

sammenhang der behandelten Stücke in der Hebräerbriefvorlesung sich anders versteht als in der Römerbriefvorlesung. Doch im folgenden verläßt er deutlich den Standpunkt der Römerbriefvorlesung, indem er nämlich nun dem traditionellen Verständnis von Eccl 9, 1, d. h. der an dieser Stelle verankerten Lehre von der Konjekturalgewißheit[83], energisch widerspricht. Eben dies hatte er in der Römerbriefvorlesung zu Röm 8, 38 noch nicht getan[84] und damit auch das zu Röm 8, 16 Ausgeführte wieder zurückgenommen[85]. Hier nun, zu Hebr 9, 24, warnt Luther vor der Meinung derer, die den Vers „Es weiß der Mensch nicht, ob er des Hasses oder der Liebe wert ist" „auf den gegenwärtigen Stand beziehen, um dadurch den Menschen der Barmherzigkeit Gottes und des Vertrauens auf das Heil ungewiß zu machen. Denn das heißt Christus und den Glauben an ihn völlig zu Grunde richten"[86]. Seine exegetische Lösung findet Luther im unmittelbaren Kontext des Wortes[87]: Der Prediger redet nicht vom gegenwärtigen Stand, sondern vom Bestehen morgen („non de praesenti statu, sed de perseverantia et futuro statu"), dessen wir im Sinne von 1. Kor 10, 12 nicht sicher sein können[88] — eine Lösung, die er schon in der Resolution zur 58. Ablaßthese vertreten hatte, um die Gewißheit des Absolutionswortes herauszustellen[89]. So spiegelt auch dieses Scholion das neue Verständnis von Wort und Glaube und ist eine Etappe auf dem Weg nach Augsburg, wo Luther dieses Verständnis vor Cajetan zu bewähren hatte.

D) *Testamentum „in remissionem peccatorum" (Scholion zu 9, 17)*

Die Auslegung von 9, 17 (TESTAMENTUM ENIM IN MORTUIS CONFIRMATUM EST) darf deshalb besonderes Interesse beanspruchen, weil sie eine wichtige Voraussetzung jener neuen Abendmahlsauffassung schafft, die sich erst 1520 in geschlossenem Entwurf darbietet. Unser Text verrät, in welch starkem Maße ihr Begriff des „testamentum Dei (bzw. Christi)" traditioneller Bestimmung verpflichtet ist.

(56, 79, 2—5 = 57 I, 73, 12—16). Daß damit der Glaube noch nicht ans Wort gebunden und damit noch keineswegs *bestimmter* Glaube ist, wird deutlich in einer etwas früheren Predigt (De diva Barbara sermo; 1514? [s. o. Kap. II, Anm. 340]). Hier wendet sich Luther gegen die Meinung, nur bestimmte Heilige seien für bestimmte Bitten zuständig: Man kann sich über jeden an Gott wenden, weil es allein auf den Glauben ankommt, dem die Erfüllung zuteil wird. „Sicut credis, ita fiet tibi, ‚credenti enim omnia possibilia sunt' (4, 640, 12 f.) ... et unicuique datur auxilium secundum votum et fidem suam" (ebd. ZZ 20 f.). Dasselbe in der Dekalogauslegung 1516: 1, 418, 23—26 und der „Quaestio de viribus et voluntate hominis sine gratia disputata" (ebenfalls 1516): 1, 150, 4—10. — Vgl. dagegen die (u. Kap. X behandelte) Rogatepredigt von 1520, die ganz vom reformatorischen Promissiobegriff her gestaltet ist.

[83] Vgl. o. Kap. II, Anm. 259.

[84] 56, 86, 19—24 (o. S. 75 zitiert).

[85] Vgl. o. S. 75—77.

[86] 57 III, 216, 2—6.

[87] Ebd. ZZ 9—12.

Bei der Bestimmung des Testamentsbegriffs[90] geht Luther von den allgemeinen Merkmalen aus, die ihm Chrysostomus nennt[91]: Erstens sind Zeitpunkt und Erben festzulegen, zweitens das Erbe als „suscipiendum" und „faciendum" (die „promissiones" und „mandata"[92]) und drittens die Zeugen. Diese Merkmale führt Luther dann — allerdings nicht streng der Reihe nach[93] — theologisch übertragen aus, wobei er aber die Auslegung des Chrysostomus nur noch hin und wieder aufgreift[94]. Sein Hauptinteresse richtet sich auf den zweiten Punkt, den Chrysostomus ihm viel zu kurz behandelt hatte[95], nämlich auf das, was uns Christus mit seinem letzten Mahl verfügt hat:

a) Als *suscipiendum*[96] gilt nicht nur wie in der theologischen Tradition das futurische ewige Leben[97], sondern vor allem die präsentische Sünden-

---

[88] Ebd. ZZ 6—9. Genau dieselbe Auslegung begegnet wieder in der Predigt über Gal 4, 1—7 der 1522 erschienenen Kirchenpostille: 10 I, 1, 332, 1—18.

[89] 1, 610, 9—26 (ZZ 25 f. verweisen auf die Resolutionen zur 7. und 38. Ablaßthese).

[90] Zuvor hatte Luther noch einen Blick auf Vers 16 (UBI ENIM TESTAMENTUM EST, MORS NECESSE EST INTERCEDAT TESTATORIS) zurückgeworfen: 57 III, 211, 16—22. Vgl. damit 193, 18—24 (Scholion zu 7, 22). Diese beiden Texte sind u. (Kap. IX) in größerem Zusammenhang zu behandeln (s. S. 313—318).

[91] In epist. ad Hebr., homil. XVI (zu 9, 15—18) in der Übersetzung des Mutianus Scholasticus (MPG 63, 341; J. Fickers Nachweis 57 III, 211 zu Z. 22 trifft also nicht ganz zu). Davon zitiert Luther drei Sätze (211, 23—25. 25—27. 27).

[92] Vgl. die Definition des Vocabularius theologiae Altenstaigs, mit der er sich an Thomas von Aquin anlehnt: „TESTAMENTUM proprie est percipiendae hereditatis institutio... Ideo primo pertinet ad promissiones, secundo ad mandata quae se habent sicut via ad consequendam hereditatem promissam. ex beato Th parte III, q LXXVIII a III."

[93] Luther geht so vor, daß er zuerst den Zeitpunkt („in ultima coena") und das vermachte Erbe angibt (211, 28—212, 4; 212, 4—23), um danach abzubrechen und sich neu an den drei Chrysostomus entnommenen Punkten auszurichten. Zum ersten Punkt trägt er die Bestimmung der Erben nach (212, 24—213, 6), wobei sich in der Differenz von „pro omnibus" und „pro multis" das Problem der Prädestination stellt (vgl. die Römerbriefvorlesung: 56, 385, 28—31 = 57 I, 198, 2—4), dem auch der Meßkommentar Biels einen besonderen Abschnitt widmet (Lekt. 53 Q: II, 328; vgl. Lekt. 37 D: II, 60). Dann kommt er zu den Zeugen (213, 6—11: Geist und Apostel), die nach der Exposition (211, 27) erst an dritter Stelle hätten genannt werden sollen, und endlich zur Ergänzung des zweiten Punktes, des faciendum (213, 11—18).

[94] In der Bezugnahme auf Joh 17 bei der Bestimmung der Erben, bei der Angabe der Zeugen und mit der Festlegung des faciendum im Liebesgebot (Joh 13, 34).

[95] 212, 4 f. [96] 212, 5—23.

[97] Die Glossa interlinearis legt 1. Kor 11, 25 im Blick auf Hebr 9, 17 so aus: „hic calix est meus sanguis in quo effuso confirmatur novum testamentum; quia testamentum in mortuis confirmatur. vel est nova promissio non temporalis, sed aeterni boni" (VI, 50ᵛ). Bei Thomas von Aquin heißt es zu Hebr 9, 15: „In omni testamento est aliquid quod promittitur, et aliquid per quod testamentum confirmatur. In Novo autem Testamento *promittuntur caelestia et spiritualia.* Item ista promissio per mortem Christi confirmata est. Et ideo Christus mediator est Novi Testamenti, ut REPROMISSIONEM *aeternae beatitudinis ac* HAEREDITATIS AETERNAE RECIPIANT QUI VOCATI SUNT" (Super Epistolas S. Pauli Lektura, Ad Hebr.; Bd. II, 435, Nr. 448; Hv). Es ist aber keineswegs so, daß Thomas nicht von der Sündenvergebung auf Grund des Todes Jesu spräche, doch hat

vergebung, die Luther nach dem Wortlaut des Gabespruchs der Abendmahlseinsetzungsworte, am klarsten in der matthäischen Form, vermacht sieht[98]. Besonders fällt auf, wie stark Luther den assertorisch-indikativischen Charakter des präsentischen Verfügens betont, den er äußerst gewandt an Hand von Lc 22, 29 herausarbeitet: „‚dispono', inquit, non ‚disponam', quia convenit uti praesentis temporis verbo inter testandum." [99]

b) Das *faciendum*[100] verfügte Christus, „cum dixit: ‚Hoc facite in meam commemorationem', hoc est, ut Apostolus ait: mortem eius annuntient, poenitentiam et remissionem peccatorum et vitam aeternam praedicent, deinde gratiam testamento relictam non invacuum accipiant, sed adversus concupiscentias exerceant. Sic enim dixit: ‚Hoc est praeceptum meum, ut diligatis invicem' et reliqua, quae de ferendis persecutionibus dilectione, ac pace pulcherrimo sermone tradit Ioan. 12. usque 18" [101].

Luther sieht also das faciendum des Testamentes unmittelbar vom Kommemorationsbefehl bestimmt, den er von Lc 24, 27, 2. Kor 6, 1[102] her erläutert und in Anklang an Gal 5, 16 f. zu Joh 13, 34 hin führt. Diesen unmittelbaren Bezug zum Kommemorationsbefehl und die Bestimmung des Testamentsmandats zuerst als Predigt kennt die Tradition nicht. Sie sieht im Testament neben der „promissio aeternae vitae" recht allgemein die „doctrina euangelica" [103] oder die „fides et lex Christi" [104].

---

sie keinen Bezug zur promissio, die, als etwas zweites, von ihr getrennt ist: „Novum Testamentum est excellentius quam Vetus, quia confirmatum est morte Christi, per quam remittuntur peccata, et quia exhibet promissionem" (ebd.: II, 436; Nr. 449). Ebenso sind für Biel die „bona promissa fidei" die „*aeternae* felicitatis gaudia" (Lekt. 71 G; III, 179; Hv). Lekt. 53 Y; II, 334: „in hoc sacramentum se manducantibus, pignus se dedit *promissae futurae gloriae*", womit das Eucharistiedekret des Tridentinum zu vergleichen ist: „pignus ... id (sc. sacramentum Eucharistiae) esse voluit futurae nostrae gloriae et perpetuae felicitatis" (Denz.[31] 875). Nach Lekt. 53 O (II, 325) ist Christus „novae et aeternae promissionis confirmator, sicut promittit ipse Dominus, IOH. VI: QUI MANDUCAT ... HABET VITAM AETERNAM, quae vera est hereditas christi". — Die remissio peccatorum ist für Biel nicht in den Testamentsbegriff eingeschlossen: s. Lekt. 53 Q — T (II, 328—331).

[98] 57 III, 212, 9 (Vgl. o. S. 213). Hier, leider *nur* hier, berührt sich dieses Scholion mit dem zu 9, 14.

[99] 212, 16 f. [100] 213, 11—18.

[101] Diese Verbindung der synoptisch-paulinischen Abendmahlsworte mit den von Luther zutreffend als Testament erfaßten johanneischen Abschiedsreden ist deshalb beachtenswert, weil sich in ihr der Weg andeutet, den Luther dann in der Ausbildung seines Verständnisses von Christi Stellvertretung und seiner Trinitätslehre einschlägt.

[102] Von J. Ficker nicht nachgewiesen.

[103] So die Glossa interlinearis zu Hebr 9, 17 (VI, 151r). Vgl. Dionysius den Kartäuser zu Hebr 9, 17: „novum testamentum ... est promissio vitae aeternae, euangelicaque doctrina in morte Christi firmatum. Unde in cruce dicebat: Consummatum est. In assertionem promissionis ac doctrinae suae mori voluit Christus" (Fol. CXXXIII D).

[104] So der Meßkommentar Biels in jener bekannten Definition, die Altenstaig s. v. „testamentum dei" anführt (Fol. CCLIIIa), H. A. Oberman, Spätscholastik und Reformation I, 255, Anm. 89, und R. Damerau, Die Abendmahlslehre des Nominalismus ...,

Die doppelte Bestimmung des Erbes im Testament als „suscipiendum" und „faciendum" bzw. als „promissio" und „mandatum" übernimmt Luther bei der Auslegung von Hebr. 9, 17 von Chrysostomus[105]. Sie könnte ihm aber auch schon vom Meßkommentar Biels her bekannt sein[106]. Es dient der Profilierung der Auffassung Luthers, wenn man sie mit der Biels vergleicht. Biel bezieht in den Testamentsbegriff das „in remissionem peccatorum" und das „Hoc facite in meam commemorationem" *nicht* mit ein[107]. Weiter hängt für Luther die „promissio" so am „mandatum", daß die Sündenvergebung aus der Predigt der Sündenvergebung kommt, für Biel dagegen so, daß das ewige Leben nur denen zuteil wird, die die Gebote halten[108]. So zeigt Luther also schon in der Hebräerbriefauslegung, wenn auch noch nicht in aller Schärfe, die unverwechselbar eigene Ausrichtung seines Testamentsbegriffs, nach dem das vermachte Erbe („haereditas promissa") *schon jetzt in der Gegenwart Sündern ausgeteilt und nicht erst in der Zukunft Würdigen zuerkannt wird.* Diese Besonderheit rührt daher, daß Luther, wie wir sahen, „promissio" und „mandatum" des Testaments im Unterschied zur Tradition hauptsächlich vom „in remissionem peccatorum" des Gabespruches der Abendmahlsworte her bestimmt sieht[109].

165, Anm. 49, zitieren: „advertendum, quod cum testamentum sit ultima distributio bonorum morte testatoris firmata, seu constitutio vel traditio de ordinandis bonis attestatione legittima firmata, recte *fides et lex christi est testamentum novum.* In illa siquidem christus aeternam hereditatem fratribus suis et fidelibus distribuit, ordinat et promittit. Haec autem *lex* confirmata est per mortem et passionem christi in qua sanguis eius effusus est, quae effusio est sui testamenti legittima attestatio et confirmatio" (Lekt. 53 N; II, 324 f.; Hv). Den Kommemorationsbefehl jedoch behandelt Biel ohne Bezug zum Begriff des Testaments (vgl. Lekt. 53 U und X; II, 331—334).

[105] Auf den von Luther in seiner Exposition (vgl. o. Anm. 91) als zweiten übernommenen Satz folgt bei Chrysostomus als Erklärung: „postquam enim *promiserat* innumerabilia, ab eis quaedam *exigit,* dicens: MANDATUM NOVUM DO VOBIS" (MPG 63, 341).

[106] „Non ergo sola scriptura divina continens mandata ‚testamentum' dicitur, sed et promissio ‚testamentum' dicitur" (Lekt. 53 O unter Berufung auf Hebr 9, 15; II, 325).

[107] Vgl. o. Anm. 104.

[108] Das Erbe „promittitur et datur ex testamento morte christi confirmato. Per hanc enim mortem meruit, ut introitus regni coelorum concederetur omnibus mandata ipsius conservantibus. Quapropter dixit: SI VIS INGREDI AD VITAM, SERVA MANDATA": Lekt. 53 O; II, 326. Das hier Gesagte führt Biel in der Lekt. 59 T (II, 447) in großem Zusammenhang aus. Mt 19, 17, woran die promissio ausgerichtet ist, bezeichnet nach H. A. Oberman, Spätscholastik und Reformation I, 20, das Grundthema auch von Biels Predigten.

[109] Es stimmt zwar, daß der Gabespruch der Abendmahlsworte selbst noch nicht unmittelbar als Verkündigung des Testamentes verstanden ist (E. Bizer, Fides ex auditu, 88). Doch sind deshalb nicht „noch alle Möglichkeiten spiritualistischer Deutung offen" (Bizer, ebd.). Denn die commemoratio wird ja, anders als bei Biel, vom Wortlaut gerade des Gabespruches her (freilich nicht ausschließlich!) als Predigt der Sündenvergebung, also als Predigt des im Testament Vermachten, verstanden (57 III, 213, 12—14).

E) Des Opfers Christi Gedenken (Scholion zu 10, 2 f.)

Der Gabespruch der Abendmahlsworte begegnet wieder im letzten Teil des Scholions zu 9, 24, der seiner Sache nach sich freilich auf 10, 2 f.[110] bezieht im Rückblick[111] auf 9, 25—28[112].

Thema ist das Meßopfer. Der Text, besonders 9, 25 f., bestreitet offenbar den Satz: „Quotidie.. Christus offertur pro nobis"[113]. Unter ausdrücklichem Rückgriff wiederum auf Chrysostomus[114] lautet die Antwort: „Quod ... a nobis offertur quotidie, non tam oblatio quam memoria est oblationis illius, sicut dixit: ‚Hoc facite in mei commemorationem.' Non enim toties patitur, quoties memoratur passus."[115] „Repetiert"[116] wird nicht das Opfer Christi, das ein für allemal geschehen ist, sondern dessen „memoria". Damit gibt Luther die in der Tradition, in der er steht, übliche Auskunft[117], redet allerdings insofern besonders spiritualistisch, als er durchweg den Begriff der „repraesentatio" meidet, an dem etwa Biel festhält[118].

Die memoria des Opfers Christi näher zu bestimmen, ergeben sich Luther zwei Möglichkeiten, die allerdings in ihrem problematischen Verhältnis zueinander nicht bedacht werden:

---

[110] 10, 2 ist 57 III, 217, 25 f. im Blick; 10, 3 in 218, 10—15.

[111] 217, 30 („ut capite praecedente").

[112] An diesen Versen haftet das 217, 27—218, 9 behandelte Problem.

[113] 217, 27.

[114] 217, 27—29 = In epist. ad Hebr., homil. XVII (zu 9, 24—28); MPG 63, 349, 14 f. (von Luther etwas verkürzt). Der Vätertext war auch von der Glossa ordinaria übernommen worden (zu 10, 3; VI, 152 A).

[115] 217, 30—218, 3. [116] 218, 3 und 4.

[117] Weitgehend stimmt mit Luther die Auslegung Lyras (zu 10, 3; VI, 152 D) überein: „Sed adhuc diceres: sacramentum altaris quotidie offertur in ecclesia. ergo etc. Dicendum quod non est ibi sacrificii reiteratio sed unius sacrificii in cruce oblati quotidiana commemoratio: propter hoc dicitur Lucae XXII ... Hoc facite in meam commemorationem: quia idem offertur quod ipse contulit" (Mit diesem letzten Satz unterscheidet sich Lyra freilich von Luther, der die Identität nur über die Tropologie wahren kann: 57 III, 218, 5—9. Dazu o. im Text). Das Altarsakrament nennt Lyra „memoriale ipsius oblationis" (in seinen allgemeinen Bemerkungen nach der Einzelauslegung von Hebr 9: VI, 151 H) bzw. „memoriale dominicae passionis" (zu 1 Kor 11, 24 f.: VI, 50 H; vgl. Luther zu Hebr 9, 2: 57 III, 199, 16 f.). Freilich hat dieses für ihn, anders als für Luther (s. o. im Text), repräsentativen Charakter (vgl. zu 1. Kor 11, 26: „MORTEM DOMINI ANNUNTIABITIS ipsam repraesentando per hoc sacramentum"; VI, 51 D) — wie auch für Biel. Es ist (nach Lekt. 36 F; II, 44) „memoriale signum passionis suae" und (nach Lekt. 53 U; II, 331) „signum memoriale et repraesentativum istius summi sacrificii quod christus obtulit in cruce". Wird so, durch die Betonung der „repraesentatio", das realistische Moment gestärkt, so ist doch der Begriff der „Wiederholung" vermieden. Er wird sogar ausdrücklich abgelehnt: „in mortis recordationem offertur a nobis. Unde nostra oblatio non est reiteratio suae oblationis, sed repraesentatio" (Lekt. 53 U; II, 332. Anm. 2 ebd. nennt weitere Stellen. Vgl. ferner H. A. Oberman, Spätscholastik und Reformation I, 255 f., die Anmerkungen dort und die „Kritische Beurteilung der Position Biels" ebd., 260 f.).

[118] Vgl. Anm. 117.

Erstens: „oblatio haec novi testamenti quoad caput Ecclesiae, qui Christus est, perfecta est et cessavit omnino, spiritualis autem corporis sui, quod est Ecclesia, offertur de die in diem, dum assidue moritur cum Christo et phase mysticum celebrat, scilicet concupiscentiis mortificatis ad futuram gloriam transiens ex hoc mundo." [119]

Das Opfer Christi wird also nicht als solches, sondern im täglichen Opfer des Gehorsams der Gläubigen wiederholt, d. h. in seiner tropologischen Bedeutung wahrgenommen. Die Christen vollziehen das „phase", d. h. den „transitus" ihres Hauptes nach (ein Luther sehr wichtiges und entsprechend oft begegnendes Motiv! [120]). Genaueres über den von Röm 6 her beschriebenen [121] Zusammenhang des transitus Christi mit dem unsrigen erfährt man dann im Scholion zu 10, 19: „vult Apostolus, ut Christum passum et moriendo transeuntem ad gloriam patris imitemur" [122], was des weiteren in jenem scharf bestimmten Begriff von „sacramentum" ausgeführt wird, den Luther schon in den Randbemerkungen zu Augustin vertreten hatte [123].

---

[119] 57 III, 218, 5—9.

[120] Für die Zeit vor der Hebräerbriefvorlesung, für die außer dem Scholion zu 10, 19 (s. Anm. 123) noch 21, 4; 50, 2; 111, 6—8; 118, 18 und 232, 3 f. zu beachten sind, vgl. 3, 504, 20—25; 3, 650, 2 f. 30 f. (Dictata), 56, 80, 14—17 (Römerbriefvorlesung), für die Zeit nach ihr 5, 61, 21—23; 5, 128, 32—34 (Operationes in psalmos), 2, 535, 30—536, 13 (Galaterkommentar, 1519). Die bekannteste Parallelstelle findet sich in dem die Resolutionen zu den Ablaßthesen einleitenden Schreiben an Staupitz vom 30. Mai 1518: 1, 526, 4—9 (vgl. dazu jetzt: R. Schwarz, Vorgeschichte der reformatorischen Bußtheologie, AKG 41, 1968, 300, bes. Anm. 3), was fast wörtlich in der gleichzeitigen Primizpredigt (s. o. Kap. IV, Anm. 19) wiederholt wird (4, 658, 40—659, 5). Zum Verständnis des mit „phase" bzw. „transitus" bezeichneten Topos in Luthers Theologie ist nicht zuletzt auf seinen (von J. Ficker 56, 80 zu Z. 15 belegten) Gebrauch in der Luther geläufigen Liturgie hinzuweisen.

[121] Mit „moritur cum Christo" vgl. Röm 6, 4. 8, mit „concupiscentiis mortificatis" Röm 6, 12.

[122] 57 III, 222, 13 f.

[123] 222, 25—223, 23. Vgl. bes. 218, 8 („phase mysticum") mit 223, 4 f. („mystica et exemplaris passio Christi").

Der *Schlußabschnitt dieses Scholions zu 10, 19* (223, 24—224, 15) *allerdings führt sachlich über die alte „sacramentum"-Position hinaus* (vgl. E. Bizer, Fides ex auditu, 79). Erst hier auch nimmt Luther wirklich die Intention des Textes (HABENTES ITAQUE ... FIDUCIAM IN INTROITU SANCTORUM IN SANGUINE CHRISTI) auf und tritt damit in den Bereich des Scholions zu 5, 1 ein. Das ist nur konsequent, denn dieses hatte ja 4, 16 ausgelegt, was (4, 14—16) innerhalb des Hebräerbriefes selbst parallel zu 10, 19—23 steht. Mit dem Scholion zu 5, 1 ist aus dem Schlußabschnitt des zu 10, 19 im einzelnen 224, 5 („,habemus fiduciam introeundi'"), 224, 6 („pontifex nobis sit") und 224, 13 f. („fide nititur in eum") zu vergleichen. Von dem Scholion zu 5, 1 her wird auch deutlich, daß diesen Schlußabschnitt nichts anderes als die *Gewißheitsfrage* bewegt. Sie ist offenbar im Schema des „sacramentum" (222, 12—223, 23) noch nicht gelöst. Luther versucht aus ihm auszubrechen, indem er steigert: „Christus non solum comes, sed dux viae est, nec solum dux, sed adiutor, imo portitor" (224, 9 f.). So wird uns Christus nun nicht mehr vorgestellt, um durch sein buchstäbliches Sterben „sacramentaliter", als Urbild, in uns die Buße als geistliches Sterben zu wirken, sondern: *„pro nostra ... erigenda fiducia*

Zweitens gilt im Unterschied zur „memoria peccatorum“ der Opfer des Alten Bundes (10, 3), daß „in nostra oblatione fuit et fit memoria remissionis peccatorum per verbum, quod dixit: ‚Pater, dimitte illis.‘ Et: ‚Consumatum est.‘ Item: ‚Qui pro vobis effundetur in remissionem peccatorum‘“ [124].

„Oblatio“ wird dabei wohl nicht speziell das Opfer, sondern allgemein die Meßhandlung meinen [125]. Was aber „memoria“ und in eins damit „*per* verbum“ besagt, wird leider nicht klar. Soll man während der Messe an jene damals gesprochenen Worte Jesu, die sich auf die Vergebung beziehen, denken? Ruft und hält die Meßhandlung die Erinnerung an jene Worte wach? Wie und worin geschieht dies? Das spätere Verständnis der „memoria per verbum“, nach dem diese Teilgabe und Teilhabe an der Vergebung ist, die durch den Gabespruch der Abendmahlsworte zugesprochen wird, darf man hier jedenfalls noch nicht voraussetzen. Doch *kann* der Weg von hier aus zu ihm führen [126].

Im Blick auf diese beiden Weisen, die memoria des Opfers Christi wahrzunehmen, bleibt freilich die Frage, wie sie zusammengehören. Die Spannung zwischen ihnen ist identisch mit der, die wir im Scholion zu 9, 14 zwischen Meditationsfrömmigkeit und Promissiotheologie beobachtet haben. — Doch was hier noch problematisch ist, scheint gleich im folgenden Scholion (zu 10, 5) gelöst.

---

prior omnium transivit asperrimamque viam complanat. Deinde quod non solum exhibuit exemplum transeundi, sed et manum porrigit sequentibus. Ideo dicit, quod ‚habemus fiduciam introeundi‘, quia viam istam nobis ipse initiaverit simul et pontifex nobis sit, qui nostris infirmitatibus compassus auxiliari potest tentatis“ (224, 2—7; Hv). Der Christus der sakramentalen Textmeditation ist nicht der, der die Hand ausstreckt. Für die Überbietung („non solum ... sed et“) beruft sich Luther („Ideo dicit“) auf den an 4, 16 anklingenden Text 10, 19 („‚habemus fiduciam introeundi‘“). Verknüpft man die beiden Scholien, so läßt sich genau sagen, worin die über die initiierende Wirkung eines Urbildes hinausgehende Funktion des gegenwärtigen Priestertums bzw. Mittleramtes Christi besteht: „Ille enim portatur in humeris Christi, qui fide nititur in eum“ (224, 13 f.), d. h. konkret: qui „nititur . . . in purissimo, piissimo, firmissimo verbo Christi dicentis: ‚Venite . . . ego reficiam vos‘“ (171, 4—7 — bei Luther hervorgehoben —; Scholion zu 5, 1). — Die im Verhältnis des Schlußabschnitts zum übrigen Scholion (zu 10, 19) sich deutlich zeigende Verschiebung in der Christologie ist das Thema von Kap. IX.

[124] 57 III, 218, 10—15.

[125] Vgl. die Randglosse zu Röm 15, 16: „‚Liturgiam‘ enim Graeci vocant, quam nos ‚Missam‘ Hebraico Vocabulo, quod oblationem seu munus significat, Johannes Reuchlin“ (56, 141, 16—18; vgl. die Anmerkung J. Fickers zu Z. 17, ebd.).

[126] S. weiter E. Bizer zSt: „Der Begriff der memoria wird freilich so wenig deutlich, daß er noch die Möglichkeit der spiritualistischen Deutung offenzulassen scheint. Man denkt an Luthers spätere Bemerkung, daß auch er sich die signifikative Bedeutung der Abendmahlsworte überlegt habe, ehe sie ihm von außen nahe gebracht worden sei“ (Fides ex auditu, 91).

F) *Das Opfer Christi und der Kirche: Hören und Gehorchen (Scholion zu 10, 5)*

Die Auslegung von HOSTIAM ET OBLATIONEM NOLUISTI, CORPUS AUTEM APTASTI MIHI (10, 5 = Ps 40 [39], 7) erhält ihre ungewöhnliche Spannung und Bewegung aus der Vieldeutigkeit des „aptare" zugrundeliegenden hebräischen Wortes[127], letztlich aber daraus, daß im Hebräischen das Äquivalent für „aures" statt des für „corpus" (LXX und NT) steht. Luther läßt nach ausführlicher Diskussion beide Wendungen zugleich gelten: „Igitur quod LXX de corpore Christi proprio locuti sunt, hoc Hebraeus de corpore Christi mystico per aurium fossionem loquitur. Utrumque autem est unum corpus mysticum, quod assidue offertur cum Christo. Ideo uterque sensus potest unus sensus vocari." [128]

Im Hören und Gehorchen liegt die Gleichartigkeit des Opfers Christi mit dem der Kirche[129]. Doch weit stärker als diese Gleichartigkeit tritt die Einzigartigkeit des Werkes Christi als Grund glaubenwirkenden Wortes heraus. Durch Christi Opferleib[130], d. h. seinen Gehorsam („per oboedientiam corpus obtulit pro nobis" [131]) hat Gott die hörende, glaubende und gehorchende Kirche, Christi „mystischen Leib", geschaffen[132]. Daher betet[133] Christus „Active sic: ‚Aperuisti mihi aures', id est fecisti[134] me oboedientem

[127] 57 III, 220, 16—18. [128] 221, 20—24.

[129] Interessant ist, wie in ganz ähnlicher Weise auch Biel das Opfer Christi (a) mit dem der Gläubigen (b) parallelisieren kann:

(a) „Hic autem propter nos oblatus, christus scilicet pauperculus fuit, cum nudus tibi in cruce offerebatur, omnium temporalium rerum etiam necessariarum et amicorum possessione pariter et usu spoliatus totus, livoribus, plagis, et vulneribus attritus. ATTRITUS EST PROPTER SCELERA NOSTRA, CUIUS LIVORE SANATI SUMUS, ESA. LIII. Tremebat quoque sermonem patris dum offerens, dixit: NON MEA, SED TUA VOLUNTAS FIAT" (Lekt. 60 A; II, 345).

(b) Wir sollen Abel gleichwerden, der „acceptum deo in corde intus obtulit holocaustum, quia non se sibi retinuit. Sed deo totum se subdidit et impendit. Ideo RESPEXIT DEUS ABEL ET MUNERA EIUS... GEN IIII, prius ad abel, postea ad munera eius respexit, quia non offerens placuit ex oblato, sed munus ex offerente (ein Gedanke, der ja auch Luther sehr wichtig war: 56, 277, 1 f. [zu Röm 4, 7]; 1, 118, 17 f. [Predigt am 1. Jan. 1517]; 57 III, 230, 16—18 [zu Hebr 11, 4]). Similiter abraam egregia fide totum se prius offerebat altissimo, et propterea placidas hostias offerebat" (Lekt. 60 C; II, 348).

[130] „Apostolus... intelligens aptatum corpus Christi id esse, quod pro corporibus pecudum propter peccata sit oblatum" (57 III, 220, 20—221, 1).

[131] So hatte Luther in den Dictata zu Ps 39 (40), 7 formuliert (3, 225, 34). Als Hintergrund unseres Scholions ist die ganze Auslegung von Ps 39 in den Dictata mitzubedenken, weil Luther sie deutlich aufnimmt. Ebenso deutlich sind jedoch auch die Verschiebungen: In der Psalmenauslegung ist, in anderer christologischer Vermittlung, alles sogleich auf unseren Gehorsam abgehoben: 3, 227, 28; 228, 21—23. Vgl. 3, 248, 15—32.

[132] 57 III, 221, 26 f.

[133] Vgl. die der Glosse zu Ps 39 in den Dictata vorangestellte Überschrift: „Oratio Christi offerentis se ad oboedientiam patris in sacrificium..." (3, 224, 9).

tibi ... Passive sic: ‚Aperuisti mihi aures', id est fecisti[134], ut mihi et in me crederetur, et ita fieret per me, non per pecora remissio peccatorum et salus credentibus in me. Et hoc est sacrificium, quod placet Deo, scilicet fides Christi"[135]. D. h.: Gott selbst[136] wirkt durch Jesu Hingabe Vergebung und Heil, das uns nur durch den „auditum verbi Dei id est fidem"[137] widerfährt: durch das Wort, dem der Glaube gehorsam ist. „Nam fides est oboedientia, ut Rom. 1.: ‚Ad oboediendum fidei.' Et ita sensus erit, quod in novo testamento non placent Deo pecorum oblationes, imo nunquam, sed oblatio et oboedientia fidei. Sicut Hieremiae 5. cap.: ‚Domine, oculi tui respiciunt fidem.' Inde per totam Scripturam id agit unice spiritus, ut vocem Dei audiamus id est credamus. ‚Qui enim crediderit, salvus erit."[138]

Zwischen Christi und unserem Opfer vermittelt hier also weder Begriff und Sache des „sacramentum" noch primär des „sacrificium", sondern des „auditus", wofür sich Luther auf Mk 16, 16 (in De captivitate die Taufpromissio) beruft. „Was im Opfer Christi leibhaft geschieht, wird uns durch das Wort zugesagt."[139] „Nicht wird gesagt, daß die Gläubigen in einem vom Hören auf das Wort unabhängigen Akt eigener Art opfern oder mitopfern."[140] „Ideo solae aures sunt organa Christiani hominis, quia non ex ullius membri operibus, sed de fide iustificatur et Christianus iudicatur."[141]

Es ist in diesem Kapitel deutlich geworden, daß (entgegen der üblichen Einordnung!) die Hebräerbriefvorlesung den Ablaßstreit insofern nicht präludiert, als sie im Scholion zu 5, 1 die Resolutionen zu den Ablaßthesen, in denen sich das neue Verständnis des Bußsakraments anbahnt, nicht vorbereitet, sondern voraussetzt und von da an, in ihrem zweiten Teil, den Weg vom „Sermo de poenitentia" über die Thesen Pro veritate zu deren Verantwortung vor Cajetan in Augsburg begleitet. Das Spiegelbild dieses

---

[134] Vgl. dazu: 57 III, 219, 15—24; 221, 2—5. Seit den Dictata ist Luther die kausative Bedeutung des Hifil besonders wichtig, weil sich in ihr das Hauptmoment seiner tropologischen Auslegung, die Subjekt und Objekt verbindende Kraft, ausdrückt. Vgl. o. Kap. IV, Anm. 213.

[135] 221, 11—15.

[136] „Nemo enim audit Christum, nisi cum pater foderit et aperuerit aures id est ‚traxerit'" (221, 19 f.).

[137] 222, 6 f.

[138] 221, 5—10. Vgl. den Abschluß eines Stückes der Genesispredigten (1519—21): „*Summa summarum:* Eo tendit tota scriptura, ut doceat: quicunque crediderit salvabitur" (9, 383, 16 f.).

[139] A. Brandenburg, Solae aures sunt organa Christiani hominis. Zu Luthers Exegese von Hebr. 10, 5 f., Festschrift für G. Söhngen, hg. v. J. Ratzinger und H. Fries, 1962 (401—404), 403.

[140] Ebd. 404. Wenn Brandenburg aus katholischer Sicht gerade gegen diese Einseitigkeit Bedenken andeutet, so spricht auch dies dafür, daß Luthers frühe Theologie, die gerade von dem von Brandenburg hier Vermißten (Mitopfer der Gläubigen) entscheidend bestimmt ist (s. o. S. 100—114), nicht als reformatorisch bezeichnet werden kann.

[141] 222, 7—9.

Weges, das sie bietet, ist darin besonders interessant, daß sie sich nicht nur mit den Bußsakramentstexten thematisch überschneidet (im Scholion zu 7, 12), sondern zeigt, wie sich zugleich mit dem neuen Promissioverständnis, das sich voll, in systematischer Klarheit, zuerst in einer Neugestaltung des Bußsakraments ausspricht, sofort auch die Auffassung der Messe umzuwandeln beginnt. Die Hebräerbriefvorlesung in den untersuchten Texten führt also das mit dem als Pendant zum „Sermo de poenitentia" zu verstehenden „Sermo de digna praeparatione cordis pro suscipiendo sacramento Eucharistiae" angeschlagene Thema weiter und läßt sich so zugleich auch unter der Überschrift des nächsten Kapitels begreifen.

Die Tendenz der behandelten Texte setzt sich erst 1520 in De captivitate durch, nachdem sie noch kurz zuvor — von dem im Dezember 1519 erschienenen Abendmahlssermon — nicht aufgenommen worden war. Daß in den Jahren 1518 bis 1520 das Gesamtgeflecht traditioneller Motive erst nach und nach zerreißt, ist kein Einwand gegen die Annahme, daß an entscheidender Stelle der Durchbruch schon geschehen ist, sondern erhellt die geschichtliche und nicht mechanische Weise, in der sich der neue Ansatz überall Geltung verschafft. Besondere Beachtung verdient unter diesem Gesichtspunkt Luthers Vorgehen im eben erwähnten Abendmahlssermon, das sich von De captivitate her als gescheitert erweist. Es zeigt, wie die im Umbruch begriffene Theologie in traditionelle Bahnen zurückgleitet, wenn nicht schon der Ausgangspunkt der jeweiligen Fragestellung streng vom neuen Promissioverständnis bestimmt ist. Im experimentum crucis enthüllt sich so nicht die Wirkungslosigkeit, sondern gerade die Tragfähigkeit des neuen Ansatzes.

SECHSTES KAPITEL

Das Abendmahl im reformatorischen Umbruch

A) *Vom hochwürdigen Sakrament des heiligen, wahren Leichnams Christi... (1519)*

I. *Das Zeichen*

In dem Anfang November 1519 erschienenen „Sermon von der Bereitung zum Sterben"[1] weist Luther nachdrücklich auf das tröstliche Gnadenmittel des Sakraments. Dabei wäre vom Thema her das Herausgreifen nur eines Sakraments, z. B. des der Buße, Willkür. So muß er versuchen, allgemein von den Sakramenten zu reden und das für alle Konstitutive auf einen Nenner zu bringen — was verständlicherweise von dem neuen Ansatz her geschieht[2].

Da das Bußsakrament aber ausschließlich auf einem *Wort* — dem bestimmten Absolutionsspruch — beruht und kein „elementum visibile" besitzt, wirkt sich die Kraft des mit dem neuen Verständnis eben des Bußsakraments gegebenen Ansatzes ganz folgerichtig so aus, daß das Wort den Zeichenbegriff ausfüllt[3], von der es ausmachenden Gewißheit her auch von

---

[1] 2, 680—697. Zur Datierung s. BoA 1, 161. Zu den beiden Hauptmotiven des Sermons und ihrem Zusammenhang vgl. o. Kap. V, Anm. 52 f., bes. 53.

[2] Die Ausweitung ins Allgemeine wird z. B. deutlich in der Erweiterung des Zitates Lk 1, 38 (das Luther schon ein Jahr zuvor in seiner Cajetan vorgelegten Verteidigung neben anderen Schriftstellen zum Erweis seines neuen Sakramentsverständnisses (s. o. Kap. IV) angeführt hatte: 2, 15, 15 f.): Man soll beim Sakrament glauben, „was gott darynnen sagt und anzeygt, das man mit Marien... yn festem glauben sprech: Mir geschech nach deynen worten *und zeychen*" (2, 686, 25—27; Hv).

[3] Entsprechend wird definiert: „die sacrament, das ist die eußerliche *wort* gottis, durch eynen priester gesprochen" (692, 36 f.; Hv). Wenn die Fortsetzung (ZZ 37 f.) lautet, daß sie „gar eyn großer trost seynt und gleich eyn sichtlich zeichen gotlicher meynung", dann ist mit „Zeichen" nicht primär an das Element, sondern an seine Funktion gedacht; es wäre also mit „Erweis" oder „Kundgabe" zu umschreiben. — „Zusage" (bzw. „Wort") und „Zeichen" samt den entsprechenden Verben sind in wenigen kurzen Abschnitten (§§ 5. 15—18) etwa 20mal parallelisiert (686, 26. 27. 28; 693, 12. 17. 25 f. 27. 28. 31; 694, 1 f. 9. 10. 18. 23 f. 29. 30; 695, 7. 27. 29). Dabei wird deutlich, daß das „Zeichen", als „Kundgabe" verstanden, in den Begriff des „Wortes" und der „Zusage" aufgeht, diese freilich insofern noch prägt, als es deren „Äußerlichkeit" (s. o.: „eußerliche wort"), d. h. deren Mündlichkeit und Öffentlichkeit, unterstreicht.

einem „gewissen Zeichen“ reden läßt[4] und z. B., für unseren Zusammenhang bedeutsam, die Elemente des Abendmahls rundweg zu einer „Zusage“ macht[5].

Dieses Ergebnis einer Ausweitung des Neuansatzes zur Fassung „de sacramentis in genere“ versucht nun der „Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen, wahren Leichnams Christi und von den Bruderschaften“ aufzugreifen und — jetzt wieder ganz speziell — für das Verständnis des Abendmahls fruchtbar zu machen.

Das geschieht aber gerade nicht so, daß der ursprüngliche — sich in dem bestimmten *Wort* des Absolutionsspruches darbietende — Haftpunkt grundsätzlich noch mitbedacht oder gar, entsprechend transponiert, methodisch und sachlich zum Ausgangspunkt der Darstellung gewählt würde.

Der Einsatz erfolgt vielmehr nach kurzer Angabe der das Abendmahl konstituierenden Stücke („Das erst ist das sacrament odder zeychen, Das ander die bedeutung des selben sacraments, Das dritte der glaub der selben beyden, wie dan yn eynem yglichen sacrament diße drey stuck seyn mußen“[6]), die in ihrer Reihenfolge zugleich den Aufriß des ganzen Sermons vorbilden, und nach je einer knappen Definition dieser Stücke mit der *Bestimmung des Zeichens* von den *Elementen* Brot und Wein und der *Handlung* des gemeinsamen Essens und Trinkens her: „Das sacrament odder eußerlich tzeychen steet yn der form und gestalt des brots und weyns“, so „das man des brotis und weyns nieße mit essen und trincken.“[7] Mit dieser ausdrücklichen Festlegung ist die vortastende Definition: „Das Sacrament muß eußerlich und sichtlich seyn yn eyner leyplichen form odder gestalt“[8], die durchaus noch den Weg zum Wort offen hielte[9], zurückgelassen.

Es wird nun stark betont, daß dieses in Element und Handlung bestehende Zeichen ein „gewiß tzeychen“[10] sei, in und mit dem wirklich

---

[4] Von 2. Ptr 1, 9 („Wir haben eyn gewißes wort gottis, und yhr thut wol dran, ßo yr seyn warnehmet“) aus kann es heißen: „Got hat myr zugesagt und eyn gewiß zeichen seyner gnaden yn den sacramenten geben“ (693, 4 ff.). Vgl. 693, 19 („gewisse tzeichenn“) und die Parallelisierung 694, 1 f.: „gewisse zeychen, ware wort gottis“.

[5] Von der Absolution her kommt Luther auf das Abendmahl zu sprechen: „Hatt mich der priester absolvirt, ßo vorlaß ich mich drauff als auff gottis wort selber“ (694 [12—16], 12 f.). „Alßo soltu auch sagen ubir dem sacrament des Altars ‚Hat mir der priester geben den heyligen leychnam Christi, das eyn zeychen und zusagen ist... Szo wirt es und muß alßo seyn, das gottlich zeychen treugt mich nit... Meyn gott der sey mir gewiß und warhafftig yn dissem seynem zeychen und zusagen, Ich sey seyn wirdig odder nit, ßo byn ich ein glid der Christenheit nach laut und anzeygung dißes sacraments“ (694, 22—30). Mit diesem Abschnitt und § 18 (695 f.) überschneidet sich dieser Sermon unmittelbar mit dem sogleich zu behandelnden Abendmahlssermon. Vgl. noch 692, 33—35.

[6] 2, 742, 7—10. Der Sermon (2, 738—758) ist Anfang oder Mitte Dezember 1519 erschienen. Dazu und zur Datierung der mit ihm verbundenen Sermone über die Buße und die Taufe s. BoA 1, 174.

[7] 742, 15—17. [8] 742, 10—12. [9] Vgl. Anm. 3.

[10] 746, 2: „laß euch diß sacrament des alliß zu eynem gewissen warzeichen“. Vgl. 745, 17 und die folgenden Anmerkungen.

empfangen[11] und genommen[12], was gegeben[13] und zugeeignet[14] werde. „Drumb ist yn dißem sacrament unß geben die unmessige gottis gnad“ [15], also behauptet: „gratiam efficaciter conferri.“

Mit diesem instrumental-effektiven Verständnis, das die frühere Alleinherrschaft des exemplarisch-signifikativen bricht[16], ist die thomistisch-scholastische Position zurückgewonnen. Daß „alle geystlich guter Christi unnd seyner heyligen mit geteyllet und gemeyn werden dem, der dyß sacrament empfeht“ [17], kann ebensogut Thomas sagen: „Bonum ergo Christi communicatur omnibus christianis ... per sacramenta ecclesiae.“ [18]

War nach dem früheren Verständnis der Glaube als Buße eine beständig oszillierende Bewegung, so ist er jetzt auf einen ganz bestimmten Ort, auf Brot und Wein, auf Essen und Trinken im Abendmahl, gewiesen. Damit meint nun auch der Begriff „Sakrament“ im engsten Verstande[19] nicht mehr einen inneren Sinnbezug, sondern scharf und ausdrücklich das „eußerlich tzeychen“, das in wirksamem Vollzug das Heil mitteilt[20].

Auffallend bleibt bei alledem, daß der in eben diesem Zusammenhang häufig gebrauchte Begriff der „Zusage“ [21] sich nicht sinnvoll in seine neue Umgebung einfügt, kann er doch unmöglich seine Herkunft aus dem solo verbo strukturierten Bußsakrament verleugnen.

---

[11] 743, 20 f.; Hv: „Alßo ist diß sacrament yn brott und weyn *empfahen* nit anders dan eyn gewiß tzeychen *empfahen* ...“. Vgl. 743, 28 f. und 742, 19.

[12] 744, 27; Hv: „*nym* hyn diß tzeychen“; 745, 11 f.; Hv: „gehe ich daher zum sacrament und *nym* eyn tzeychen von gott“.

[13] 744, 8 f.; Hv: „gewiß tzeychen von gott selber *geben* durch den priester“; 745, 7 f.; Hv: „Drumb ist yn dißem sacrament unß *geben* die unmessige gottis gnad“; 747, 27 f.; Hv: „yn dissem sacrament ... zu gesagt und *geben* wirt“.

[14] 749, 23—25; Hv: „dyß heylig sacrament sey nit anders dan eyn gottlich tzeychen, darynne *zu gesagt, geben* und *zu geeygent* wirt ...“.

[15] 745, 7 f.

[16] Daß beides sich nicht ausschließen muß, zeigt nicht nur, wie im folgenden deutlich wird, dieser Sermon Luthers, sondern auch Thomas von Aquin, den man hierzu vergleichen mag: „caro ... eius, et mysteria in ea perpetrata, operantur instrumentaliter ad animae vitam. Ad vitam autem corporis non solum instrumentaliter, sed etiam per quandam exemplaritatem“ (S. th. III/q 62/a 5/ad 1).

[17] 743, 27—29.

[18] Expositio symb. art. X; Opusc. 6 (zitiert nach P. Althaus, Communio sanctorum, 1929, 16, Anm. 35). Vgl. auch die Fortsetzung beider Stellen: „widderumb alle leyden und sund auch gemeyn werden und alßo liebe gegen liebe antzundet wirdt“ (743, 29 f.) und: „per hanc communionem consequimur duo, unum scilicet, quod meritum Christi communicatur omnibus, aliud bonum unius communicatur alteri.“

[19] Den allgemeineren Gebrauch von „sacramentum“ im Sinne von „Geheimnis“ behält Luther weiterhin bei — freilich in sparsamer Verwendung. Vgl. z. B. die Operationes in psalmos: 5, 76, 17 f.; 265, 33 f.; 306, 23 f.; 365, 29 f.; 552, 10 f.; 635, 25; 637, 31.

[20] 742, 15.

[21] 744, 27; Hv: „nym hyn diß tzeychen, damit ich dir *zusage*“; 746, 13, Hv: „unß hyrynne wirt *zugesagt*, als yn eynem gewissen tzeychen, da durch ...“; 747, 27 f; Hv: „yn dissem sacrament ... *zu gesagt* und geben wirt“. Vgl. Anm. 14.

Kurz: Mit der Rede von dem „gewiß tzeychen von gott selber geben durch den priester“ [22], „darynne zu gesagt, geben und zugeeygent wirt . . .“ [23], ist die Gnadenmitteilung in ihrer Wirkkraft und spezifischen Ortsbestimmung genau so verstanden wie bei der Absolution. Die causa instrumentalis allerdings ist verschieden: Hier vermittelt Element und Handlung, dort das bestimmte Wort. Damit aber wird sehr fraglich, ob die Ausweitung des neuen Ansatzes auf das Abendmahl hier tatsächlich erfolgt ist. Zunächst jedoch soll auf die Bestimmung des eigentlichen Heilsgutes und seine Zuordnung zum Akt des Gebens geachtet werden.

II. Bedeutung und Glaube

1. Die Bedeutung

Merkwürdigerweise taucht nun der Begriff „Gabe“ nirgendwo auf; dafür wird ausführlich von der Bedeutung des Zeichens geredet, womit aber signum und bedeutete res in ein eigentümlich gebrochenes Verhältnis zueinander treten.

Das programmatisch von Element und Handlung her bestimmte Zeichen ist als „visibile“ nicht in einfachem Sinn selbstevident und selber schon Heilsgabe. Auf dreifache Weise wäre ein Bezug zwischen res und signum möglich: als willkürliche „ordinatio divina“, die die Art des Zeichens völlig bedeutungslos macht [24], als notwendiges Angelegtsein aufeinander [25], wobei das Zeichen in der ihm eigenen Symbolkraft die res weist oder gar im Abbild selbst schon mitteilt („efficit, quod figurat“ [26]), also ein Hindrängen auf die sinnenfällige Außenseite des Zeichens [27], oder als vom Äußeren wegführender Verweis auf eine irgendwie andersartige innere Bezeugung. Dabei müssen sich die zweite und dritte Möglichkeit, das symbolische und spiritualistische Zeichenverständnis, nicht ausschließen. Der spiritualistische

[22] 744, 8 f. [23] 749, 24 f.

[24] Im 4. Teil des Großen Katechismus (zur Taufe) sagt Luther: „laß äußerlich Ding sein, als es immer kann, da stehet aber Gottes Wort und Gebot... Was aber Gott einsetzet und gebeut, muß nicht vergeblich, sondern eitel köstlich Ding sein, wenn es auch dem Ansehen nach geringer denn ein Strohhalm wäre“ (BSLK 692, 17—24).

[25] Dieser zweite Typus ist vornehmlich der der thomistischen Sakramentslehre. Vgl. z. B. S. th. III/q 65/a 1/resp.: „Vita enim spiritualis conformitatem aliquam habet ad vitam corporalem: sicut et cetera corporalia similitudinem quandam spiritualium habent“.

[26] Vgl. z. B. Thomas von Aquin, S. th. III/q 62/a 1/ad 1 und Bonaventura IV/d 1/q 5 (im Zusammenhang der Bestimmung des Verhältnisses der Sakramente des Alten zu denen des Neuen Bundes): „communiter assignatur differentia, quod Sacramenta novae legis efficiunt quod figurant, sed veteris non“ (IV, 24). Auch für Biel (Lekt. 35 L; II, 26) gehört es zum Wesen des neutestamentlichen Sakramentes, „quod efficit quod figurat“.

[27] „Est autem homini connaturale ut per sensibilia perveniat in cognitionem intelligibilium ... Et inde ... ad sacramenta requiruntur res sensibiles“ (Thomas, S. th. III/q 60/a 4/resp.).

Zeichenbegriff Augustins: „signum est enim res, praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire“ [28] oder noch schärfer: „dicuntur Sacramenta, quia in eis aliud videtur, aliud intelligitur. Quod videtur, speciem habet corporalem, quod intelligitur, fructum habet spiritualem“ [29] duldet durchaus noch ein schwaches symbolisches Verständnis neben sich: „si ... sacramenta quandam similitudinem rerum earum, quarum sacramenta sunt, non haberent, omnino sacramenta non essent.“ [30]

Eben diese augustinische Kombination findet sich wie im Meßkommentar Biels [31] auch in unserem Sermon. Zu ihrer Erfassung sollen die beiden eng ineinanderliegenden Motive entflochten und getrennt dargestellt werden.

a) Das *Zeichen* in seiner Bedeutung (das symbolische Moment)

Die Elemente: Von Brot und Wein im Abendmahl zu Leib und Blut Christi bedarf es keiner Übersetzung. Beides ist schon in einfachem Sinn „warhafftig naturlich fleysch“ und „naturlich warhafftig blut“ [32] — offenbar schlicht vorgegeben und so noch ohne Belang: „Dan der naturlich (an den geistlichen) hilft nichts in dissem sacrament.“ [33] Ja, es ist sogar zu verwerfen, es dabei bewenden zu lassen, „Christum kegenwertig furchten und eeren“ [34], was Augustin noch schärfer so betont: „carnem Christi et sanguinem Christi non edamus tantum in Sacramento, quod et multi mali.“ [35]

Die problemlos selbstverständliche Voraussetzung der transsubstantiierten Elemente [36] teilt Luther mit der ganzen spiritualistischen Sakramentsfrömmigkeit des Spätmittelalters [38]. Leib und Blut Christi sind selbst noch

[28] De doctr. christ. II, 1, 1 (s. o. Kap. II, Anm. 290).

[29] Sermo 272; MPL 38, 1247. Die einprägsame Formulierung „aliud videtur, aliud intelligitur“ ist, innerhalb eines Gregorzitates, in den Bielschen Meßkommentar gelangt (Lekt. 39 I; II, 92), wo (ebd.; II, 93) auch ihre einflußreiche Aufnahme durch Innozenz III. begegnet: „Dicitur tamen ‚mysterium fidei‘, quoniam et aliud ibi creditur, quam cernatur, et aliud cernitur, quam credatur“ (Denz.[31] 414).

[30] Epistola 98, 9 (s. o. Kap. II, Anm. 288).

[31] Das Beieinander von äußerlich sichtbarer Symbolseite und innerlicher, unsichtbarer spiritualistischer Teilhabe im Zeichenbegriff wird besonders deutlich in der Lekt. 39 K (II, 93 f.) zitierten Hugo-Stelle: „divinissima eucharistia quae in altari secundum panis et vini speciem, et secundum corporis et sanguinis christi veritatem visibiliter et corporaliter tractatur, sacramentum est et signum, et imago invisibilis et spiritualis participationis iesu, quae intus in corde per fidem et dilectionem perficitur“.

[32] 749, 7 ff.; 752, 4 f. [33] 751, 15 f. [34] 751, 2.

[35] In Ioannis Ev. tractatus XXVII, 11; MPL 35, 1621.

[36] Um das „wie und wo“ der Transsubstantiation soll man sich nicht sorgen: 749, 36—750, 3.

[38] Neben dem Bielschen Meßkommentar ist z. B. an Buch IV der „Imitatio Christi“ zu denken, in dem sehr oft — formelhaft selbstverständlich gebraucht — „Leib Christi“ begegnet.

nicht die res, sondern haben wiederum zeichenhafte Bedeutung. Erst auf der dritten Stufe findet sich die bloße res: die „mystica caro christi“ [39].

Die symbolische Ausdeutung des Zeichens wird programmatisch formuliert: „(solch gemeynschafft zu bedeuten), hat gott auch solch zeychen dißes sacraments eyngesetzt, die sich allenthalben *da hyn fugen* und *mit yhren formen* unß (zu solcher gemeynschafft) *reytzen* und *bewegen.*“ [40] Unter drei Gesichtspunkten erfolgt die Entfaltung, nämlich unter dem der Ganzheit, der Verschiedenheit in der Gestalt und der Konstituierung durch Preisgabe der Individualität.

Der exegetische Grund, daß Christus „hatt wollen beyde gestaltt eynsetzen“ [41], spielt kaum eine Rolle für die Forderung, „das man allen menschen beyder gestalt gebe“ [42]. Diese wird vielmehr aus Interesse am symbolischen Vollwert des Zeichens erhoben, weil „es zimlich und feyn were, ßo des sacraments gestalt und forme odder zeychen nit stucklich eyns teyls, sondern gantz geben wurden ... umb der gentze und vollkommenheyt willen des zeychens, Syntemall diß sacrament bedeutet ein gantz voreynung und unvorteylete gemeynschafft ..., wilche ubel und unfuglich wirt angezeygt mit eynem stuck odder teyll des sacraments“ [43].

Die Verschiedenheit in der Gestalt des Zeichens wird auf Inkarnation und Passion bezogen, auf „sein leben und gute werck, die er durch das fleysch antzeygt“ und „seyn leyden und marter, die er durch seyn blutt antzeygt“ [44].

Auch der Konstituierung des Zeichens aus dem Vorgang der Preisgabe und Wandlung der Individualität seiner Einzelteile, also der Bereitung von Brot und Wein, wird im Gefolge einer langen Tradition [45] und in der Auf-

---

[39] Vgl. die o. S. 101 zitierte Glossa ordinaria zu 1. Kor 11, 24 f. und die Stellen aus dem Meßkommentar Biels, auf die ebd. Anm. 400 hingewiesen ist. Die in ihrer klaren Dreiteilung einprägsame Definition der Glossa ordinaria, von Petrus Lombardus (IV/d 8/c 7) übernommen, erlangte in ihrer Aufnahme und Erweiterung durch Innozenz III. kirchenrechtliche Geltung (Denz.[31] 415): „Distinguendum est tamen subtiliter inter tria, quae sunt in hoc sacramento discreta, videlicet formam visibilem, veritatem corporis et virtutem spiritualem. Forma est panis et vini, veritas carnis et sanguinis, virtus unitatis et caritatis. Primum est ‚sacramentum et non res‘. Secundum est ‚sacramentum et res‘. Tertium est ‚res et non sacramentum‘. Sed primum est sacramentum geminae rei. Secundum autem est sacramentum unius, et alterius res exsistit. Tertium vero est res gemini sacramenti“.

[40] 748, 6—8; Hv. [41] 743, 5.

[42] 742, 25 f. Herzog Georg fand diesen Punkt höchst gefährlich (WA 2, 738). So mußte sich Luther in einer „Verklärung ... etlicher Artikel in seinem Sermon von dem heiligen Sakrament“ (6, 76—83) im Januar 1520 gegen den Vorwurf, böhmisches Gift auszustreuen, verteidigen. — Daß die Kritik ausschließlich an solch peripherem Punkt ansetzt, ist ein Beweis dafür, daß der Sermon im übrigen das traditionelle Verständnis der Messe nicht sprengt.

[43] 742, 29—743, 2. [44] 749, 17—22.

[45] Vgl. Augustin, In Ioannis Ev. tractatus XXVII, 17; MPL 35, 1614: „Dominus noster Jesus Christus corpus et sanguinem suum in eis rebus commendavit, quae ad unum aliquid

nahme eigener früherer Äußerungen[46] eine Symbolkraft zugesprochen: „Dan zu gleych als aus vielen kornlin, zusammen gestossen, das brot gemacht wirt, und vieler korner leybe eyns brots leyb werden, daryn eyn iglich kornleyn seyn leyb und gestalt vorleuret und den gemeynen leyb des brots an sich nympt, Desselben gleychen auch die weyn kornlyn mit vorlust yhrer gestalt werden eyns gemeyn weyns und tranck leyb, Alßo sollen und seyn wir auch ..."[47]

Die symbolische Ausdeutung des Leibes Christi (des natürlichen Körpers) auf den Leib der Kirche (den geistlichen Körper) kann nicht schon unmittelbar beim Element — hier sinnvollerweise nur beim Brot[48] —, sondern eigentlich erst bei seiner Transsubstantiation ansetzen. Das bringt aber keine Schwierigkeiten mit sich, ist doch das Brot im Abendmahl fraglos eben Leib Christi. Es geht also darum, daß, wie Augustin sagt, „ex ... similitudine plerumque iam ipsarum rerum nomina accipiunt. sicut ergo secundum quendam modum sacramentum corporis Christi (sc. Christusleib) corpus Christi (sc. Leib der Kirche) est"[49].

Die Handlung: Auch Essen und Trinken werden zum symbolkräftigen Zeichen, „dann keyn ynniger tiefer unzuteyliger voreynigung ist ubir die voreynigung der speyß mit dem, der gespeyßet wirt, Syntemal die speyß geht und wirt vorwandelt yn die natur und wirt eyn weßen mit dem gespeyßten. Ander voreynigung, als durch negel, leym, band und der gleychen, machen nit eyn weßen untzurteylig auß den voreynten dingen"[50].

b) Die *Bedeutung* des Zeichens (das spiritualistische Moment)

Die symbolische Betrachtungsweise fragt vom signum aus nach der res, die spiritualistische von der res nach dem signum, indem sie gleichsam rück-

---

rediguntur ex multis. Namque aliud in unum ex multis granis confit: aliud in unum ex multis acinis confluit." Nach der Glossa ordinaria (zu 1. Kor 11, 24 f.; VI, 50 F) haben die Elemente jeweils „et similitudinem cum re significata... quae est unitas fidelium: quia ex multis granis unus conficitur panis: et ex pluribus acinis vinum confluit: sic ex multis fidelium personis unitas ecclesiae consistit". Im Meßkommentar Biels vgl. Lekt. 40 M: „quia ex multis granis panis conficitur unus, significat unitatem corporis veri et mystici" (II, 108) und Lekt. 48 Y (II, 248).

[46] Vgl. den Sermo de digna praeparatione... (vor Ostern 1518): „Communio ... figuratur in speciebus sacramenti, in quibus multa grana, amissa singulorum differentia, in unum panem, Item uvae multae, amissa sua quoque differentia, in unum vinum redactae sunt" (1, 329, 13—18) und für die spätere Zeit die Fronleichnamspredigt von 1520 (4, 706, 9—12) sowie die Gründonnerstagspredigt von 1523 (12, 488 f.). — Der Topos findet sich auch in der württembergischen Abendmahlsvermahnung von 1536 (Text bei E. Weismann, Der Predigtgottesdienst und die verwandten Formen, Leiturgia III, 48).

[47] 748, 8—13. Vgl. 750, 33 f.

[48] Vgl. den Übergang von V. 16 zu V. 17 in 1. Kor 10.

[49] Epist. 98, 9 (Fortsetzung des o. Anm. 30 nachgewiesenen Zitates).

[50] 748, 29—33. Vgl. die Fronleichnamspredigt von 1520: „‚Manducare' et ‚bibere' duo haec verba significant quandam unionem manducantis et edulii, bibentis et potus. Qui enim edit, iungit sibi esculenta, qui bibit poculenta, ut etiam in naturam suam vertatur

läufig die im Sinne des „aliud videtur, aliud intelligitur" gebrochene Beziehung zum Zeichen knüpft. Aller Nachdruck liegt dabei auf der res.

Gleich der vierte Abschnitt des Sermons setzt mit ihr ein und macht deutlich, daß die Bedeutung des Zeichens etwas anderes ist als das Zeichen selbst: „Die bedeutung odder das werck dißes sacraments (die „ynnerlich und geystlich seyn" muß[51]) ist gemeynschafft aller heyligen: drumb nennet man es auch mit seynem teglichen namen Synaxis oder Comunio"[52], denn „Christus mit allen heyligen ist eyn geystlicher corper"[53]. „Huius sacramenti ... Nomen est Communio, Res unitas cordium": Diese knappe frühere Formulierung (des Sermo de digna praeparatione)[54] faßt am besten die entsprechenden Aussagen unseres Sermons zusammen.

Die res stellt sich nun im einzelnen so dar: Die „ware bedeutung dißs sacraments" ist „recht gemeinschafft"[55], die zwar im Sakrament gegeben wird, aber nicht schon mit dem Zeichen des natürlichen Leibes Christi, sondern erst in der Entsprechung nach erfolgter metabasis eis allo genos. Die Wandlung des Brotes in den natürlichen Leib Christi und unsere Wandlung durch die Liebe in den geistlichen Leib der Kirche sind offenbar als zwei verschiedene Vorgänge begriffen, die nur notdürftig — „secundum quendam modum" — durch die symbolische Kraft des Leibgedankens (s. o.) zusammengehalten werden können. „Dan zu gleych als das brot yn seynen warhafftigen naturlichen leychnam ... vorwandelt wirt, alßo warhafftig werden auch wir yn den geystlichen leyp, das ist yn die gemeynschafft Christi und aller heyligen getzogen und vorwandelt."[56] Dabei überwiegt eindeutig das ekklesiologische und ethische Interesse das christologische: „Christus seynen leyb darumb geben hatt, das des sacraments bedeutung, die gemeynschafft und der lieb wandell geubt wurde, und seynen eygen naturlichen corper geringer achtet, dan seynen geystlichen corper, das ist die gemeynschafft seyner heyligen."[57] „Drumb ... ist dir mehr not, das du des geystlichen, dan des naturlichen corpers Christi acht habist, und nötter der glaub des geistlichen dann des naturlichen corpers. Dan der naturlich an den geistlichen hilft nichts in dissem sacrament, es muß ein vorwandlung da geschehen und geubt werden durch die lieb."[58]

---

cibus et potus, ut haudquaquam seiungi possint cibus et homo manducans, potus et bibens sine naturae corruptione" (4, 703, 18—22).

[51] 742, 12. [52] 743, 7—9. [53] 743, 11 f.

[54] 1, 329, 13 f. (1518). Gleichzeitig begegnet dieselbe Bestimmung in der Hebräerbriefvorlesung (im 1. Scholion zu 5, 1), indem der Hostie die „res ipsa" gegenübergestellt wird (57 III, 168, 7). Als diese „res sacramenti corporis Christi" gilt der „populus Christi" (167, 26—168, 1).

[55] 748, 23 f.

[56] 749, 10—14. Zu achten ist auf das „so — wie" („zu gleych als — alßo"). Vgl. damit die Struktur der Antwort auf Frage 79 des Heidelberger Katechismus.

[57] 751, 4—7.

[58] 751, 13—17. Vgl. 752, 4 f., wo getadelt wird, daß manche „mehr Christus natürlichen corper ansehen yn dissem sacrament, dan die gemeynschafft, den geistlichen corper".

Nach der Darstellung der res in ihrer Beziehung zum signum kann nun sie selbst, in ihrem eigentlichen Inhalt, aufgewiesen werden.

Die „gemeynschafft steht darynne, das alle geystlich guter Christi und seyner heyligen mit geteyllet und gemeyn werden dem, der dyß sacrament empfeht, widderumb alle leyden und sund auch gemeyn werden, und alßo liebe gegen liebe antzundet wirdt und voreynigt“ [59]. Daß wir „durch gemeynschafft seyner guter und unßers unglucks eyn kuche, eyn brott, eyn leyb, eyn tranck“ [60] sein sollen, daß hier „sey eyn gemeynschafft und gnediger wechsell odder vormischung unßer sund und leyden mit Christus gerechtickeit und seyner heyligen“ [61], besagt aber nicht dasselbe wie der „fröhlich wechßel“ des Freiheitstraktates [62], denn hier ist nicht in strengem Sinne von Christus und vom Glauben die Rede, sondern vielmehr sofort von der Gemeinschaft der Heiligen, in der Christus eben primus inter pares ist, und von der Liebe. Das muß nun im einzelnen gezeigt werden.

Der „influxus capitis in membra“ [63] im „corpus Christi mysticum“, dem „geystlichen leyp“, könnte in dreifacher Weise — jeweils als Kehrseite des entsprechenden Zeichenbegriffs [64] — verstanden werden:

1. Das Haupt redet, die Glieder hören und gehorchen („influxus verbo“) [65].

2. Vom Haupt strömt in die Glieder durch die Elemente „tanquam per instrumenta“ auf übernatürliche Weise — damit aber nun doch wieder naturhaft vorgestellt — eine Gnadensubstanz ein („influxus elemento“).

3. Das Haupt reizt als Vorbild die Glieder zur Nachahmung („influxus exemplo“).

---

[59] 743, 27—30. Vgl. 744, 9—11; 745, 16; 749, 25 f.; 750, 8—10.

[60] 748, 17 f. [61] 749, 32—34.

[62] „Auß wilcher ehe folget, wie S. Paulus sagt, das Christus und die seel eyn leyb werden, ßo werden auch beyder gutter fall, unfall und alle ding gemeyn, das was Christus hatt, das ist eygen der glaubigen seele, was die seele hatt, wirt eygen Christi. So hatt Christus alle gütter und seligkeit, die seyn der seelen eygen. So hatt die seel alle untugent und sund auff yhr, die werden Christi eygen. Hie hebt sich nu der frölich wechßel und streytt“ (7, 25, 28—34). Die Formulierungen berühren sich eng, auch wird hier wie dort Eph 5, 32 angeführt. Gerade so aber tritt der Unterschied zum stark ekklesiologischen Interesse des Sermons deutlich hervor. Man wird es nicht allein vom Thema des Anhangs her bedingt sehen können, der „Von den Bruderschaften“ handelt (754—758).

[63] In dieser Zusammenfassung nimmt J. Heckel (Im Irrgarten der Zwei-Reiche-Lehre, ThEx 55, 6 und Die Zwo Kirchen, ebd. 47) Luthers Formulierung in „Vom Papsttum zu Rom ...“ auf, daß es „eins iglichen eingeleybet heubts natur ist, das es in sein glidmasz einflisse alles leben, sin und werck“ (6, 298, 6—8).

[64] S. o. S. 229 f.

[65] Vgl. die im Thema („Christus caput Ecclesiae“) mit der Anm. 63 zitierten Stelle aus „Vom Papsttum zu Rom ...“ übereinstimmende Predigt (wohl von 1520), die 4, 715 f. mitgeteilt ist: „ecclesiae spirituale caput solus Christus est, qui fidem influit“ (715, 26 f.). Gemeint ist dabei der Glaube, der „beständig in den Zusagen Christi hängt“ (716, 1 f.). Nach den Operationes in Psalmos ist der „Christus mysticus“ der „Christus praedicatus“

Auch hier müssen sich die zweite und dritte Möglichkeit nicht ausschließen[66]. Ausdrücklich wird in unserem Sermon vom wirksamen Vollzug der Gemeinschaft geredet[67]. Bestimmt ist diese communio durch die Liebe, muß als solche aber aufweisbar gemacht werden können („vorwandlung" [68]). Sie beläßt so die Gabe nicht zunächst als Gabe, sondern versteht sie von vornherein als Aufgabe und Forderung und verdrängt damit das Soteriologische sofort durch das Ethische bzw. sieht beides ununterschieden ineinander bestehen. Christi Bedeutung ist die eines Exempels und seine „commemoratio" eine „adhortatio ad imitationem exempli", nicht Verkündigung, die den Glauben wirkt, sondern Ermahnung, die die Liebe fordert.

Dies wird deutlich an der den schlichten Wortlaut eigenartig umbiegenden und in die Bahnen des ganzen Sermons lenkenden Exegese der Einsetzungsworte. Gerade in ihrer Geltung im einfachen Wortsinn sah Luther später das Schibboleth der ganzen Abendmahlslehre. Deshalb ist auf ihre Umdeutung in unserem Sermon besonders zu achten: „Alßo do Christus das sacrament eyngesetzet, sprach er ‚das ist meyn leyb ...', Als sprech er ‚ich bin das heupt, ich will der erst sein, der sich fur euch gibt, will ewr leyd und unfall mir gemeyn machen und fur euch tragen, auff das yhr auch widderumb mir und untereynander ßo thut und alles last yn mir und mit mir gemeyn seyn, unnd laß euch diß sacrament des alliß zu eynem gewissen warzeichen, das yhr meyn nit vorgesset, Sondernn euch teglich dran ubet und vormanet, was ich fur euch than hab und thu, damit yhr euch stercken muget und auch eyner den andernn alßo trage.'" [69] Weiter: Wir sollen „seyn gedencken und seynem exempell nach unß uben yn solcher gemeynschafft. Dan wo das exempell nit mehr wurdt furgehalten, wurd die gemeynschafft auch bald vorgessen, als wir itzt leyder sehen, das vill messen gehalten werden, und doch die Christliche gemeynschafft, die da solt gepredigt, geübt und yn Christi exempell furgehalten werden, gantz untergeht" [70].

Mit dem Exemplums- und Imitatiogedanken bricht ein wichtiges Motiv der Theologia crucis durch[71]. Allerdings wird nun die prototypische Kraft

(5, 549, 37 ff.; 1520). 5, 550, 2 f. spricht vom „regnanti et per Euangelium praedicato et credito Christo".

[66] Vgl. o. Anm. 16.

[67] Vgl. den o. S. 227 f. dargestellten Begriff des Zeichens, in und mit dem wirklich empfangen wird, was es gibt und zueignet.

[68] „Dan wo die lieb nit teglich wechst und den menschen alßo wandelt, das er gemeyn wirt yderman, da ist diß sacraments frucht und bedeutung nicht" (748, 3—5). „Alßo werden wir ynn eynander vorwandelt und gemeyn durch die liebe, an wilche keyn wandell nit geschehen mag" (748, 24—26). Beide Stellen bilden den Abschluß eines Abschnittes und betonen so die Wichtigkeit dieses Gedankens der „Verwandlung". Vgl. 750, 27—34; 751, 16 f.; 754, 15.

[69] 745, 36—746, 5. Vgl. dagegen die völlig andere Umschreibung des Gabespruchs in De captivitate: 6, 515, 18—26.

[70] 747, 5—9.

[71] Als gleichzeitige Dokumente der Kreuzestheologie vgl. die Operationes in psalmos: 5, 63, 29—64, 5; 64, 23 ff.; 69, 1 ff.; 70, 12 ff.; 70, 31 f.; 71, 8 ff.; 71, 19 ff. (zu Ps 2);

Christi nicht nur in individueller mortificatio gesehen, sondern stärker als bisher im Mitleiden mit andern und in der Liebe. Gleichwohl bleibt die mortificatio sui Heilsweg — weil Weg der Liebe[72]. Die Rede von der tribulatio als notwendiger dispositio in diesem Zusammenhang[73] kann den ganzen Gedankenkreis nur noch abrunden.

Die durch exemplum und imitatio konstituierte Beziehung zwischen Haupt und Gliedern läßt ganz folgerichtig „Christus und alle Heiligen" — eine in unserem Sermon auffallend oft gebrauchte Formel[74] — auf einer Ebene zusammenrücken. Christus erscheint lediglich als primus inter pares[75], die genau dasselbe tun wie er: Sie treten bei Gott für uns ein[76] und teilen uns ihre geistlichen Güter, ihre Werke, Leiden, Verdienste, Gnaden und Tugenden mit[77] — Aussagen, die noch ungebrochen der mittelalterlichen Tradition folgen[78].

81, 5 ff.; 85, 1 ff.; 91, 10 ff.; 91, 17 f. (zu Ps 3); 108, 9 f., 24 ff., 37 ff. (zu Ps 4); 128, 32 ff.; 141, 2 ff., 30 ff.; 154, 21 f.; 164, 22 ff.; 176, 22 ff.; 198, 40—199, 1 f. (zu Ps 5); 217, 1 ff.; 218, 14 ff. (zu Ps 6); 227, 34 f. 36 f. (zu Ps 7).

[72] Das „gemein" Werden setzt die mortificatio voraus, was das Bild von den zerdrückten Körnern und Trauben zeigen will. Ohne Bruch könnte man mit der Auslegung des Titulus von Ps 8 in den Operationes fortfahren: „Certe verbum Crucis sicut torcular conterit et humiliat homines mundi et in unum corpus multos colligit sicut vinum in lacum" (5, 249, 34—36; 1519). Zum Auslegungstopos der „Kelter" und seiner Konkretion ins Bild s. o. Kap. II, Anm. 430. Vgl. 5, 71, 12 f. (zu Ps 2, 11): „inter molam inferiorem et superiorem Deu. XXIIII conteruntur et humiliantur (sc. die Christen), et exuta theca frumenti fiunt farina purissima Christi".

[73] 746, 16—28, bes. 23—29: „Darumb, auff das die Jünger yhe wirdig und geschickt wurden zu dissem sacrament, macht er sie zuvor betrubt, hielt yn fur seyn abschied unnd sterben ... Da sie ßo voller betrubniß und angst waren, ... waren sie wirdig". Vorbereitet ist auch dieser Abschnitt im „Sermo de digna praeparatione cordis pro suscipiendo sacramentum eucharistiae" (1, 330): „Oportet ut animam vacuam et esurientem offeras, id est, te plenum multis malis morbisque animae confitearis" (ZZ 11 f.). Es folgt das Augustinzitat und die Schriftstelle (Lk 1, 53), die auch im Sermon 1519 zitiert sind (vgl. 1, 330, 13—15. 16 f. mit 2, 746, 30—32. 21 f.).

[74] Sie kommt über 30mal vor.

[75] Neben dem „ich will der erst sein" der Umdeutung der Einsetzungsworte ist zu beachten: „alle anfechtung von unß legen auff die gemeyn und *sonderlich* auff Christo" (745, 9; Hv). Ja, Christus kann so unter die Heiligen gerechnet werden, daß nur noch von ihnen allein die Rede ist: „yn dissem sacrament ... hulff, gemeyn und beystand aller heyligen zu gesagt und geben wirt" (747, 27 f.). Der von Luther sonst so sehr betonte Unterschied von „sacramentum" und „exemplum" (vgl. die gleichzeitige Weihnachtspredigt und dazu u. S. 279 ff.) erscheint in diesem Sermon fast eingeebnet.

[76] 744, 23 f.

[77] 743, 27 ff.; 749, 25 f.; 750, 9. Vgl. die Predigt am Martinstag (11. Nov.) 1519: 9, 422, 1—7.

[78] Vgl. Biel, Lekt. 30 E; I, 306: „Credendum est igitur firmiter et nullatenus dubitandum sanctos in patria pro nobis intercedere, nobisque suffragari merito et prece sive voto" und ebd. F (I, 307): „Cum ergo christus caput nostrum pro nobis intercedit apud patrem, cur hoc non de membris eius (beatis scilicet) credamus? ... Intercedit autem pro nobis christus ... Nec dubium sanctos eum in hoc imitari in coelis, sicut eum imitati sunt fideliter hic in terris."

Die geistlichen Güter und Verdienste Christi und aller Heiligen werden nach dem „do-ut-des"-Prinzip ausgetauscht: „wir mußen der andernn ubell widder unßer lassen seyn, wollen wir, das Christus und sein heyligen unßer ubel sollen yhr lasen sein, ßo . . . geschicht dem sacrament gnug" [79]. Besteht die Heilsgabe in der Liebe, so muß offenbar sofort der Gedanke aufkommen, sie gleich wieder zu verrechnen. „Dann wer mit geniessen will, der muß auch mit gelten und lieb mit lieb vorgleychen." [80] Es gilt hier also ein ius talionis der Liebe, dem zu entsprechen, wiederum der Exemplumsgedanke ermöglicht.

Kurz: Die Bedeutung als eigentliches Heilsgut, als res sacramenti, ist die caritas. Es ist „diß sacrament eyn sacrament der lieb" [81], deren wandelnde [82] Kraft in einer vom Exemplumsgedanken her bestimmten und durch ein ius talionis geregelten Teilnahme und Teilgabe die communio der irdischen und himmlischen Heiligen gestaltet [83], unter denen Christus lediglich als primus inter pares erscheint.

2. Der Glaube

Das Abendmahl ist Sakrament der Liebe und beläßt demgemäß dem Glauben nur noch eine dienende Funktion [84], weshalb auch nur verhältnismäßig kurz von ihm die Rede ist.

---

[79] 748, 1—3.

[80] 743, 34 f. Vom ius talionis der Liebe ist auffallend oft die Rede: 744, 16 f.; 745, 20; 746, 1 ff.; 747, 26 ff.; 754, 12; 745, 31. Zu beachten ist bei diesen Texten das „wiederum" und „wenn du willst . . ., mußt du". Vgl. dagegen den Meßsermon von 1520: Es ist „hie nit officium, sed beneficium, keyn werck odder dienst, sondern . . . lauter genieß und nhemen" (6, 365, 10—13).

[81] 745, 25 — eine völlig traditionelle Bestimmung. Vgl. Augustin: „O Sacramentum pietatis! o signum unitatis! o vinculum charitatis!" (In Ioannis Ev. tractatus XXVI, 13; MPL 35, 1613. Vgl. ebd. 1614 und 1618). Nach Petrus Lombardus ist die „res eucharistiae" die „unitas fidelium" (IV/d 8/c 7) — mit der Glossa ordinaria zu 1. Kor 11, 24 f.; VI, 51 A. Vgl. Biel, Lekt. 27 D; I, 260: „In hoc sacramento est vinculum charitatis . . . Sacramentum hoc sacramentum est communionis".

[82] Vgl. o. Anm. 68.

[83] „Zu beschliessen, Ist die frucht dißes sacraments gemeynschafft und lieb . . ., Szo das die gemeynschafft zweyerley sey, Eyne, das wir Christi und aller heyligen genyessen, Die andere, das wir alle Christen menschen unßer auch lassen geniessen . . . und alßo durch der liebe vorwandlung eyn brott, eyn tranck, eyn leyp, eyn gemeyn werde" (754, 9—16). Das hier Unterschiedene ist in seinem Verhältnis zueinander im Sermon nirgends im Sinne von Grund und Folge unterschieden — wie es später geschieht. Vgl. allerdings 752, 21 („darnach").

[84] Die Rede vom „GLAUBE, da die macht an ligt" (749, 30 f.), „daran es alles ligt, Und umb seynen willen auch (sc. dieses Sakrament) eyn gesetzt ist" (750, 23 f.), scheint unserer Deutung zu widersprechen. Doch ist mit den eben zitierten beiden Texten einfach nur wiederholt, was zuvor im Bußsermon — hier aber auf das Wort bezogen! — formuliert worden war: „Und an dem glauben ligt es als miteynander" (2, 715, 30 f.); „gantz und gar ligt alle dingk ym glauben auff gottis wort" (716, 31 f.).

Die Liebe ist „fructus“ [85], der Glaube ist lediglich „usus“ [86], der die Kluft zwischen signum und res überbrückt [87], um sich dann auf letztere, also auf die Bedeutung des Zeichens, zu richten. Freilich, die Zustimmung zur Wahrheit der Wandlung der Elemente in Christi natürlichen Körper ist auch Glaube. Aber dieser Glaube, der sich an das äußere Zeichen hält, besagt als solcher überhaupt nichts, denn es ist „nötter der glaub des geistlichen dan des naturlichen corpers“ [88].

Der „glaub der selben beyden“, des Zeichens und seiner Bedeutung, meint also, ganz im Einklang mit dem Meßkommentar G. Biels [89], erstens das recht belanglose Fürwahrhalten der Wandlung der Elemente und zweitens den Schritt vom signum zur res und damit den Griff nach der Bedeutung, nach der ihn erst erfüllenden Liebe.

So bleibt der Glaube nicht dem Zeichen zugeordnet, sondern entflieht ihm in die Bedeutung [90] und wertet es so ganz in augustinisch-spiritualistischer Weise ab [91]: „Crede et manducasti.“ Glaube an die Bedeutung, so brauchst du kein Zeichen mehr! [92]

---

[85] Es „Ist die frucht dißes sacraments gemeynschafft und lieb“ (754, 9).

[86] 751, 32; 752, 8; 752, 18. „Es muß auch praucht werden ym glauben“ (751, 37 f.) setzt den Glauben schon voraus, heißt es doch „ym glauben“ und nicht „zum Glauben“. Mit sachlichem Recht ist in diesem Zusammenhang auch an der Formel „opus operantis“ festgehalten (751, 34. 37 f.; 752, 8—11), die dann aber doch als unbrauchbar abgelehnt wird (752, 12—14). — Mit Luthers Rede von der Notwendigkeit des Glaubens vgl. Biel, Lekt. 29 D (I, 291 f.): „Requiritur ergo fides circumstantium ...“ (o. Kap. II, Anm. 412, zitiert).

[87] „Der glaub muß die beyde zusamen zu nutz und yn den prauch bringen“ (742, 13 f.).

[88] 751, 14 f.

[89] „Requiritur primo fides ut credatur sub speciebus panis et vini, post consecrationis verba, verum corpus christi et verus eius sanguis contineri, ... requiritur ad huius veritatis assensum ipsa fides“ (Lekt. 29 D; I, 291) und ebd. (291 f.): „Requiritur ... fides circumstantium, ut ipsis proficiat oblationis sacrificium, per quam in unitatem recipiuntur sacramenti, et adhaerent ceteris membris corporis mystici, et christo huius corporis capiti. Sicque vivunt et spiritualis vitae influxum participare possunt. Nam fides operans per dilectionem purificat corda circumstantium, ut et ipsi in oblatione illa quae sua puritate puritatem mystici corporis repraesentat spiritualiter offerantur, unde ACT. XV: FIDE PURIFICANS CORDA.“

[90] Deshalb kann auch z. B. mit § 19 die Rede vom Glauben, kaum begonnen, plötzlich wieder in die von der Liebe einmünden.

[91] Vgl. auch hier wieder Biel: „Dupliciter siquidem corpus christi comeditur, quia dupliciter intelligitur ... Corpus christi verum comeditur sacramentaliter, id est sub specie panis. Corpus christi mysticum comeditur spiritualiter in fide cordis“ (Lekt. 36 G; II, 46. Vgl. ebd. L: II, 50). Die Höherschätzung des „corpus mysticum“ und des geistlichen Essens bedeutet aber keine Verachtung des „corpus christi verum“, gegen die sich Biel mit der Lektio 39 (II, 85—97) scharf wendet. „Magna est enim utilitas fidei ex hoc quod sub specie panis continetur verum corpus christi“ (B; II, 86).

[92] 742, 27—29 ist das Augustinwort: „Utquid paras dentes et ventrem? crede et manducasti“ aufgenommen (In Ioannis Ev. tractatus XXV, 12; MPL 35, 1602. Die BoA 1, 196 angemerkte Stelle ist unzutreffend). Dies gilt für Augustin deshalb, weil „aliud est Sacramentum, aliud virtus Sacramenti“ (ebd. XXVI, 11; MPL 35, 1611).

Von hier aus wird auch der anagogische Schlußteil des Sermons[93] verständlich: Das äußere Zeichen soll gerade nicht trösten und festen Halt bieten, nicht ein in ihm Gegenwärtiges sinnenfällig machen und mitteilen, sondern von sich weg zur Sache selbst, zu Christus und allen Heiligen, zum Unsichtbaren und Geistlichen, zu den ewigen Gütern weisen. „Dan es muß alle tzeytlich und empfindlich dingk abfallen und wir yhr gantz entwonen, sollen wir zu gott kummen[94]", wie es in der Sprache Taulers heißt.

Das Sakrament ist insofern „eyn furt, eyn bruck, eyn thur, eyn schiff und tragbar"[95], als wir in ihm auf der Notbrücke des Glaubens vom Sinnlichen und Sichtbaren übersetzen zum Geistlichen und Unsichtbaren, nicht insofern eben dieses in äußerem Zeichen zu uns kommt.

Zusammenfassend ist zu sagen: Die in dem Sermon bestehende Spannung liegt in dem Neben- und Ineinander der nachdrücklichen Betonung des wirk- und symbolkräftigen — also im Sinne des thomistischen „efficit quod figurat" begriffenen — äußeren *Zeichens* sowie der damit gegebenen spezifischen Ortsbestimmung der Gnadenzuwendung einerseits und der starken spiritualistischen Abwertung des Zeichens samt seiner Gewißheit durch den Verweis auf die im Verstand des augustinischen „aliud videtur, aliud intelligitur" in gebrochenem Verhältnis zu ihm stehende eigentliche *Bedeutung* andererseits. Dabei aber liegt das Schwergewicht auf dem zweiten Moment, der Bedeutung, die letztlich allein den Glauben an sich bindet.

Die Bedeutung als eigentliches Heilsgut ist die Liebe, deren wandelnde Kraft in einer vom Exemplumsgedanken her bestimmten und durch ein ius talionis geregelten Teilnahme und Teilgabe die communio der irdischen und himmlischen Heiligen gestaltet, unter denen Christus lediglich als primus inter pares erscheint.

Bestimmend ist also primär das ekklesiologisch-ethische Interesse: Die Liebe wird zum Heilsweg[96], indem sie, anstatt ganz der Welt zu gehören, vor das Forum Gottes tritt und dieses zur communio sanctorum macht[97]. Dem Glauben kann dabei nur eine dienende Funktion zukommen. Er sieht als geistliches Auge hinter der Vordergründigkeit der zunächst als Gnadenmittel erscheinenden Elemente die eigentliche Bedeutung, die in der Liebe Gestalt gewinnt. Undeutlich aber bleibt der Ort, an dem die nötige Auskunft über die Bedeutung des Zeichens und auch über das Zeichen selbst in seiner Bedeutung gegeben werden kann, denn das Zeichen als visibile vermag nicht, sich selbst auszuweisen.

---

[93] Vor allem § 21. [94] 753, 6—8. [95] 753, 17 f.

[96] Vgl. die deutliche Formulierung der Fronleichnamspredigt von 1520 in dem Passus, in dem sie sich eng mit dem Abendmahlssermon von 1519 berührt: „... veritatem charitatis ... recepimus, *ut salvi fieremus,* quod sacramentum quoque significat" (4, 706, 8 f.; Hv).

[97] Das Kriterium für dieses Urteil ist vor allem am Freiheitstraktat, speziell an dessen Schlußthese (dazu u. S. 294—297), gewonnen. Sie behauptet, daß der Glaube allein Gott und die Liebe allein der Welt gehört.

Vom *Wort* wird in diesem Sermon völlig geschwiegen. Dies besagt, daß der reformatorische Ansatz hier nicht wirklich zur Geltung gekommen ist. Die entscheidende Weichenstellung — die Bestimmung des Zeichens — erfolgte vom Element, nicht aber vom Wort aus und lenkte so mit starkem Systemzwang in ganz traditionelle Bahnen, obwohl mit der Betonung der Wirkkraft sowie der äußeren Sinnenfälligkeit des Zeichens und mit der damit erreichten spezifischen Ortsbestimmung der Gnadenmitteilung zweifellos wichtige — nun aber von dem anderen Vorzeichen zu thomistischen umgeprägte — Strukturen des neuen Bußverständnisses auf das Abendmahl übertragen sind.

Entscheidendes änderte sich, begriffe man das Zeichen als ganz bestimmtes Wort — wie im Bußsermon. Dort fallen Zeichen und Bedeutung ineinander, weil die Heilsgabe eben genau so ist, wie das Zeichen lautet, weil das Wort gibt und wirkt, was es zusagt[98]. Dort nimmt der Glaube das Wort in seinem einfachen Sinn und greift so nach signum und res zugleich — *worin die reformatorische Wende in Luthers Hermeneutik liegt*[99]. „Usus"

[98] „Nu seynd drey dingk yn dem heyligen Sacrament der puß. Das erst ist die Absolutio, das seyn wort des priesters, die zeygen an, sagen und vorkunden dir, du seyst loß und deyn sund seyn vor gott vorgeben, nach laut und krafft der obgesagten worten Christi zu s. Petro. Das ander ist die gnad, vorgebung der sund, der frid und trost des gewissen, wie dan die wort lauten. Darumb heyst es eyn sacrament, eyn heylig zeychen, das man die wort höret eußerlich, die do bedeuten die geistlichen guter ynnewendigk, davon das hertz getrostet wirt und befridet. Das dritte ist der glaube, der do festiglich dafür helt, das die Absolutio und wort des priesters seyn war, yn der krafft der wort Christi ‚was du lösest, soll loß seyn etc'" (2, 715, 21—30). „Das sacrament steht yn den dreyen dingen, droben gesagt, ym wort gottis, das ist die absolution, ym glauben der selbigen absolutio, und ym frid, das ist yn vorgebung der sund, die dem glauben gewiß folget" (721, 8—11). *Besonders in diesen beiden Texten wird eindrucksvoll deutlich, wie der Ansatz vom Wort her das Dreierschema signum — res — fides in das Zweierschema der Entsprechung von signum (= verbum) = res und fides umwandelt.* Im zweiten Zitat ist denn auch vom Glauben schon an zweiter Stelle geredet (Das hier an dritter Stelle Genannte ist kein Drittes, sondern lenkt zum Ersten zurück, in, mit und unter welchem die Sündenvergebung ja geschieht. Sie „folgt" dem Glauben, weil und indem der Glaube dem Wort folgt). Vgl. o. Kap. IV, Anm. 199.

[99] Im Abendmahlssermon dagegen kann — will man ihn unter spezifisch hermeneutischem Gesichtspunkt betrachten — das durch das Fehlen des bestimmten Wortes drohende Auseinanderbrechen von signum und res nur notdürftig aufgehalten werden, indem sich Luther der alten *Kategorie des vierfachen Schriftsinns* bedient (was offensichtlich unbewußt geschieht und im Blick auf seine seit der Galatervorlesung 1516/17 immer entschiedener werdende Ablehnung dieser Kategorie anachronistisch wirkt): Der buchstäbliche Sinn des Zeichens meint den natürlichen Leib Christi, der spirituale den geistlichen, der tropologische Nehmen und Geben der Liebe, der anagogische die Hinführung zum Unsichtbaren und Speise für das Ewige. Dagegen fällt in der Zusage Gottes durch den Priester „te absolvo!" der Literal- und Spiritualsinn von vornherein ineinander: Das Wort ist, was es lautet, was es im Wortlaut vorhält, nämlich Absolution. Das tropologische Moment ist im „te" unmittelbar mitgegeben. Was dem Anagogischen entspricht, liegt in der Letztgültigkeit des Urteils Gottes „te absolvo" — darin, daß im Endgericht nichts anderes geschaut wird als das, was Wort und Glaube schon jetzt vorweggeben und vorwegnehmen. Es ist kaum mehr nötig, ausdrücklich festzustellen, daß *erst hierin, im Ernstnehmen*

ist der Glaube, indem er das Wort, „fructus“, indem dieses ihn erfaßt. Er genügt und ist alles, weil das Wort alles ist. Denn: wie das Zeichen, so der Glaube[100].

B) Von dem neuen Testament, das ist von der heiligen Messe (1520)

Der Begriff der „Zusage“ hatte sich in dem eben behandelten Sermon merkwürdig fremd ausgenommen, weil er sich sinnvollerweise nicht nachträglich noch einem Zeichen zuordnen läßt, das grundsätzlich schon von Element und Handlung her bestimmt ist. „Zusage“ als formaler Begriff will ein *Wort* bergen[101]. Wie und wo aber läßt sich ein solches in der Messe finden?

In der Predigt „de testamento Christi“ vom 8. April 1520[102], darauf im Sermon „Von den guten Werken“ bei der Auslegung des dritten Gebots[103], weiter in dem hier[104] angekündigten „Sermon von dem neuen Testament, das ist von der heiligen Messe“[105] und endlich in dessen strafferer lateinischer Fassung in De captivitate[106] — im folgenden zusammenfassend mit „Testamentssermon“ angesprochen — wagt es Luther, den Elementen und der Handlung ihren bislang unbestrittenen Primat zu entreißen und diesen ihren bisherigen Dienern, den Einsetzungsworten, genauer: dem in ihnen liegenden Gabewort zuzusprechen. Dieses ist jetzt das „haubtstück der meß“[107]. „Nam in eo verbo et prorsus nullo alio sita est vis, natura et tota

der Ein-deutigkeit der kurzen Formel „te absolvo“, die reformatorische Wende in Luthers Hermeneutik liegt. Vgl. die Operationes in Psalmos zu 8, 8: „Cum autem scripturae et verbi dei oporteat esse unum, simplicem constantemque sensum, ne (ut dicunt) sacris literis caereum nasum faciamus ...“ (5, 280, 36 ff.). Luther lehnt jede Auffächerung des Schriftsinns ab: „Idem est enim allegoria, tropologia et anagoge ... neque enim scriptura plusquam unicum sensum simplicissimum habet“ (ebd. 645, 22—24; zu Ps 22, 19).

[100] „Quale enim est verbum ... talis fides“ (5, 259, 18 f.; zu Ps 8, 3).

[101] Eindrucksvoll deutlich wird dies an einer Stelle gerade des Abendmahlssermons von 1519, wo Luther eben dort, wo er Element und Handlung in ihrer Bedeutsamkeit erfassen will, sie ins Wort wandelt und zur direkten Rede greift. Es „gibt unß gott diß sacrament, als sprech er ‚Sihe da, dich fichtet manicherley sund an, nym hyn diß tzeychen, damit ich dir zusage ...‘“ (2, 744, 26 f.). Hier vermag der im neuen Verständnis des Bußsakraments beheimatete Begriff der „Zusage“ das vom Element her bestimmte Zeichen zum Wort hin zu öffnen. Dies führt aber innerhalb der traditionellen Gedankengänge des Sermons noch nicht dazu, den Gabespruch der Abendmahlsworte in seinem einfachen Wortlaut als „Zusage“ zu nehmen. Vgl. o. S. 235.

[102] 9, 445—449.

[103] 6, 230, 10—231, 15. Dieses Stück dürfte noch im April erschienen sein: s. WA 6, 196 f. Seine Abfassung *vor* der Predigt vom 8. IV. ist nicht auszuschließen.

[104] 6, 231, 14 f. („Davonn ein ander mal mehr“).

[105] 6, 349—378; wohl im Juli erschienen (s. WA 6, 349).

[106] 6, 512, 7—526, 33 (mit der ganzen Schrift am 6. X. veröffentlicht: s. WA 6, 487).

[107] 6, 355, 34.

substantia Missae.“ [108] „Nihil enim in his omissum, quod ad integritatem, usum et fructum huius sacramenti pertinet.“ [109]

Die klare und in sich geschlossene Konzeption des Testamentssermons ist nicht ohne Vorbereitung gelungen. Schon im Sommer 1518, im dargestellten Scholion zu Hebr 9, 17 (TESTAMENTUM ENIM IN MORTUIS CONFIRMATUM EST), hatte Luther, durch Chrysostomus angeregt, die Abendmahlseinsetzungsworte in der juristischen Kategorie eines „Testamentes“ erfaßt [110], auf die er in seiner Auslegung der Genesis seit 1519 wieder besonders aufmerksam wurde [111]. Unter ihr begreift er nun in einer im Vergleich zum traditionellen Motivlabyrinth, etwa dem des Meßkommentars Gabriel Biels, unerhörten Einseitigkeit Wesen und Funktion der Messe. „Quaeramus ergo quid sit testamentum, et simul habebimus quid sit missa, quis usus, quis fructus, quis abusus eius. — Testamentum absque dubio Est promissio morituri, qua nuncupat haereditatem suam et instituit haeredes. Involvit itaque testamentum primo mortem testatoris, deinde haereditatis promissionem et haeredis nuncupationem. ... Mortem suam Christus testatur, dum dicit ‚Hoc est corpus meum, quod tradetur, Hic sanguis meus, qui effundetur‘. Haereditatem nuncupat et designat, cum dicit ‚In remissionem peccatorum‘. Haeredes autem instituit, cum dicit ‚pro vobis et pro multis‘, id est, qui acceptant et credunt promissioni testatoris: fides enim hic haeredes facit.“ [112]

Nach diesem von Luther selbst vorgezeichneten Aufriß, zu dessen Klarheit er in der deutschen Fassung noch nicht gefunden hatte [113], ist nun seine immer wiederkehrende Formel auszulegen, daß die Messe nichts anderes sei als „testamentum“ bzw. „promissio“ [114], und zunächst von der „mors testa-

---

[108] 6, 512, 33 f. Vgl.: „Est itaque Missa secundum substantiam suam proprie nihil aliud quam verba Christi praedicta ‚Accipite ...‘“ (515, 17 f.).

[109] 6, 513, 9 f.

[110] Vgl. o. S. 216—219. Weiter bereitet sich die neue Konzeption vor allem im Scholion zu Hebr 9, 14 vor (dazu: o. S. 212—215).

[111] Besonders in der Predigt über Gen 9, 9 (vgl. o. S. 161): „Observa in scripturis vocabula: foedus, pactum, promissio, Testamentum, Arcus foederis, signum foederis, Testimonium, calix novi et aeterni Testamenti“ (9, 348, 9 f.). Vgl. De captivitate: „usitatissima sunt illa in scripturis verba ‚pactum, foedus, testamentum domini‘“ (6, 514, 4 f.). Zur weiteren Beachtung des Begriffes, in der Hebräerbriefvorlesung und im Galaterkommentar, vgl. u. S. 313, bes. Anm. 97 und 103.

[112] 6, 513, 22—33. Vgl. den Galaterkommentar (1519), bes. zu 3, 15—18 (2, 519, 3—521, 37).

[113] Die dort (§ 12: 6, 359 f.) vorgenommene Gliederung in 6 „Stücke“ ist deshalb nicht klar, weil das als 3. Stück Angeführte („das testament an ym selbs, das sein die wort Christi“) ja das Ganze umschließt. Die Punkte 4 und 6: das Zeichen und die Verpflichtung zur Ausführung des Kommemorationsbefehls, also die Momente, die der Tradition am wichtigsten sind, werden in der Gliederung der lateinischen Fassung gar nicht mehr erwähnt: So sehr sind sie von den drei Momenten des Gabewortes selbst schon umschlossen.

[114] 6, 513, 14 f.; 516, 13; 517, 11. 19; 520, 22 f.; 521, 6 f.; 522, 4.; 523, 17 f.

toris", dann von der „haereditas promissio" und weiter der „haeredis nuncupatio" zu reden.

1. Mors testatoris

„Ubi testamentum est, mors testatoris intercedat necesse est, Heb. IX. Deus autem testatus est, ideo necesse fuit eum mori: mori autem non potuit, nisi esset homo: ita in eodem testamenti vocabulo compendiosissime et incarnatio et mors Christi comprehensa est." [115] Dieser Gedankengang ist formal zweifellos an der Beweisführung Anselms ausgerichtet („ideo necesse fuit ...") [116], wendet aber in seinem Kontext den argumentativen Aufweis der Denknotwendigkeit des Todes und der Menschwerdung Gottes zugleich in eine thetische Beantwortung der Frage Cur homo deus?: Darin ist der vere homo vere deus, daß in und mit seinem menschlichen Leben und Sterben das unwiderrufliche, letztgültige, unüberbietbare Reden Gottes geschehen ist.

Was in solchem Reden eröffnet ist, weist sogleich die soteriologische Kehrseite dieses (im 9. Kapitel besonders darzustellenden) christologischen Aspekts.

2. haereditatis promissio

„Per mortem filii dei firmata ... promissio remissionis peccatorum, a deo nobis facta ... Promissio et testamentum non differunt alio quam quod testamentum simul involvit mortem promissoris." [117] Die Feststellung: „generalem significationem vocabuli ‚testamentum' esse, cum deus per promissionem cum homine contrahit. Immo hae voces ferme rem eandem significant: pactum, foedus, testamentum, promissio" gewinnt Luther in der Predigt „de testamento Christi" als Folgerung aus einer den Genesispredigten erwachsenen Aufstellung von Promissionen [118], die von dem programmatischen Satz überschrieben ist: „Quando deus cum homine contrahit, fit hoc deo promittente et homine promissioni divinae credente." [119]

[115] 6, 514, 6—10. Die deutsche Fassung (6, 357, 16—27) ist ausführlicher und zeigt interessante Varianten, vor allem das „und aufferstehn" (Z. 23), das hier aber nicht verständlich wird. Näheres u. S. 313 ff.

[116] Vgl. Cur deus homo, bes. II, 6 f. (hg. v. F. S. Schmitt O.S.B., München 1956, 96—99).

[117] 6, 513, 34—37. Zur Unterscheidung von „promissio" und testamentum" s. u. S. 313.

[118] 9, 446, 30—32 (Zitat); die Aufstellung: ebd. ZZ. 13—29. Vgl. damit die ausführlichere Liste in der Predigt über Gen 9, 9 (9, 348, 12—349, 2), in der die „promissiones" noch nicht getrennt von den „signa" erscheinen wie in der Predigt „de testamento Christi" (signa: 448, 25—31) und in De captivitate (promissiones: 6, 514, 26—515, 4; signa: 518, 2—9).

[119] 9, 446, 7 f. Vgl. den Brief vom 18. Dez. 1519 an Spalatin (s. o. S. 162): „... cum sine verbo promittentis et fide suscipientis nihil possit nobis esse cum Deo negotii" (Br 1, 595; ZZ. 23 f.) und die Formulierungen des Programmsatzes in De captivitate: „Ubi enim est verbum promittentis dei, ibi necessaria est fides acceptantis hominis" (6, 514, 13 f.), vor allem aber: „Neque enim deus, ut dixi, aliter cum hominibus unquam egit aut agit quam verbo promissionis. Rursus, nec nos cum deo unquam agere aliter possumus quam fide in verbum promissionis eius" (516, 30—32).

Damit ist das Verhältnis Gottes zu den Menschen überhaupt bezeichnet. In „hunc modum *semper* promissionibus quibusdam egit deus cum genere humano“ [120]. Schon im Alten Bund ist es so, daß „got vorspricht hulff der menschlichen natur“, und daß diese *eine* „zusage gottis“ — ein ganz bestimmtes Wort in konkreter Situation — Adam, Noah, Abraham, Gideon, Manoah, David, die Propheten und den Beter der Psalmen jeweils erhält, tröstet und vor Verzweiflung bewahrt [121]. Ja, „promissio“ umfängt das Einzigartige der Schrift überhaupt. „Nihil enim pretiosius in tota scriptura quam promissio dei, quae nisi esset, nec orationi nec operationi nec fidei, immo nec vitae nec ulli rei locus esset. Promissio enim dei sustentat et solatur nos in omni angustia carnis et spiritus.“ [122]

Man würde Luther mißverstehen, wollte man ihn mit seiner Aufzählung alttestamentlicher Promissionen sich im heilsgeschichtlichen Schema von „Verheißung und Erfüllung“ bewegen sehen. Jedesmal, wenn eine Zusage Gottes ergeht, geschieht dasselbe, geschieht das Ganze, geschieht alles: das Heil. Denn die Einheit Gottes gewinnt sich nicht erst in der Totalität einer jeweils noch unabgeschlossenen Geschichte, sondern schenkt sich ganz in der Eindeutigkeit seiner Zusage und wird in deren speziellem, den Hörer zu einem einzelnen machendem [123] Glauben bekannt. Daher vertritt Luther in der De captivitate vorbereitenden Disputation „de signis gratiae“ die (in Kap. VII in einem Exkurs [Anm. 107] ausführlicher zu behandelnde) These, „daß derselbe Glaube von Abel an bis zum Ende der Welt durch die verschiedenen Zeiten hindurch in den Erwählten herrschte“ [124]. „Promissio“ ist für Luther also keine heilsgeschichtliche Offenbarungskategorie in dem Sinne, daß die jeweilige Zusage nur eine einzelne jener vielen und erst in ihrer Summierung und ihrem Verweisungszusammenhang bedeutsamen Verheißungen wäre, die Gott auf einer dem Rückblick objektiv vorgegebenen Zeitstrecke sinnvoll hintereinander setzte, um sie nach berechenbarem, jedenfalls aber in seiner Notwendigkeit irgendwie einsehbarem Plane zu erfüllen, d. h. Wirklichkeit werden zu lassen. Sie ist, anders gesagt, kein geschichtsphilosophischer Begriff, der den, in Luthers Sicht, unheimlichen

---

[120] 9, 446, 12 f.; Hv. Vgl. 6, 516, 30—32 (Anm. 119 zitiert).

[121] Die Zitate: 6, 356, 24. 25. Zu der Namenreihe s. die Anm. 118 genannten Listen. Auf die Prophetenbücher und Psalmen ist ausdrücklich in der Predigt „de testamento Christi“ hingewiesen: 9, 446, 32—34.

[122] Operationes in Psalmos (zu 12, 6): 5, 376, 2—5; 1520.

[123] Vgl. 6, 521, 19—24: „cur Abraham non pro omnibus Iudaeis credidit? cur exigitur a Iudaeis singulis fides in eandem promissionem Abrahae creditam? Stet ergo insuperabilis veritas: ubi promissio divina est, ibi unusquisque pro se stat, sua fides exigitur, quisque pro se rationem reddet et suum onus portabit, sicut dicit Marci ult. Qui crediderit et baptisatus fuerit, salvus erit: qui autem non crediderit, condemnabitur.“

Der Mensch als einzelner ist demnach keine anthropologische Selbstverständlichkeit, sondern eine Wirkung der promissio, d. h. der eschatologischen Entscheidungssituation, die sie schafft. Vgl. o. Kap. IV (S. 200 f.).

[124] 6, 471, 7 f.

und wirren „Mummenschanz" der Geschichte als ganzen lichten könnte, dafür aber mit der Preisgabe des einzelnen Menschen an seine Klage und Verzweiflung, an Sünde und Tod bezahlte, weil ein solcher Begriff den Kairos im Chronos aufgehoben sein ließe durch die Verteilung von promissio und impletio auf weit auseinanderliegende Zeitstationen, in deren Zwischenraum der einzelne Mensch völlig aus dem Blick verschwände und sich der abstrakt allgemeinen Auskunft, daß er ja schon von vornherein und ohne darum besonders zu wissen von dem großen Zeitablauf heilsam umfangen sei, nicht getrösten könnte.

„Promissio" ist keine heilsgeschichtsphilosophische Offenbarungskategorie, sondern der Inbegriff der Verkündigung. So kann Luther, wie wir sahen, promissio schon im Alten Bund nicht verstehen als ein vertröstendes Versprechen, sondern nur als im hic et nunc wirklich tröstende und rettende Zusage. „Nam talis promissio, cum sit veritas dei, etiam in inferno servat credentes et expectantes eam."[125] Diese ubiquitäre Geltung der jeweils einen promissio hat ihren Rechtsgrund in der ubiquitären Geltung des einen Christusgeschehens, des *neuen* Testaments. Damit ist zugleich die Meinung korrigiert, daß dieses schon aus seiner alttestamentlichen Präfiguration verständlich werde: „Hoc testamentum Christi praefiguratum est in omnibus promissionibus dei ab initio mundi, *immo* omnes promissiones antiquae in ista nova futura in Christo promissione valuerunt, quicquid valuerunt, in eaque pependerunt."[126] Den Unterschied von Altem und Neuem Testament sieht Luther nicht in der promissio selbst, sondern in ihrem jeweiligen Heilsgut; bei gleichbleibender Aktualität und Gültigkeit der promissio ändert sich allein die „haereditas". Im Alten Bund war sie das Land Kanaan, mithin „zeytlich und vorgencklich", im Neuen ist sie „ewig und unvorgencklich"[127]: „ein großer, ewiger, unaussprechlicher schatz, nemlich vorgebung aller sund, wie die wort klar lautten"[128].

Das grundsätzliche Verständnis der Einsetzungsworte als Testament vermag sich nun ohne Schwierigkeit die entmächtigten *Elemente* des Abendmahls, auf die Luther fast nur beiläufig zu sprechen kommt[129], wieder dienstbar zu machen. War nach der traditionellen Auffassung das Wort

---

[125] 6, 514, 33 f.

[126] 6, 514, 1—4 (Hv); „immo" zeigt die Wende im Gedankengang an. Mit ihr ist auch für die Parallelstelle: „Sic ventum est ad promissionem omnium perfectissimam novi testamenti..." (515, 5 f.) ein heilsgeschichtliches Verständnis ausgeschlossen. Weiteres zum Problem s. u. S. 314, bes. Anm. 104.

[127] 6, 358, 5. 8 im Zusammenhang des ganzen Abschnitts (§ 9): Das „wörtlein ‚New' macht des Moses testament alt und untüchtig", d. h. die am Land Kanaan haftende Geschichte. Gegen deren Vermächtnis setzt sich in seinem Christus als „ewige, gotliche person" und „spricht: ‚Ein news', das yhenis allt werd und absey ..., auff das also das alte, gantz auffgehaben, dem newen allein rawm lasse".

[128] 6, 358, 15 f.; vgl. 359, 28 f.

[129] 6, 517, 38 f.: „Hoc sane verum est, in omni promissione sua deus fere solitus est adiicere signum aliquod...".

dem Element zu- und so untergeordnet, so kehrt sich nun das Verhältnis genau um, weil, wie oft eingeschärft wird, „an dem wort mehr macht ligt, denn an dem zeychen“ [130]. Die „tzeychen muegen wol nit sein, das dennoch der mensch die wort habe, und also on sacrament, doch nit an testament selig werde“ [131]. Die Elemente an sich sind „gleych wie ein leyp on seele, ein faß an weyn, eyn tasch an gellt, ein figur an erfullung, ein buchstab on geyst, ein scheyde on messer ... das futter on das cleynod“ [132].

„Potest homo verbum seu testamentum habere et eo uti absque signo seu sacramento.“ [133] Trotzdem hat Gott, wie schon im Alten Bunde z. B. Noah, Abraham und Gideon gegenüber [134], zu seiner Zusage ein Zeichen „ceu monumentum, ceu memoriale“ gefügt [135]: ein „Mahnmal“ [136], um uns damit der Zusage zu „erinnern“ [137] und uns noch mehr an sein Wort zu binden „zu mehrer sicherung oder sterck unßers glaubens ... Dan alßo thut man auch in weltlichen testamenten, das nit allein die wort schriftlich vorfast, sondern auch sigell oder Notarien zeychen dran gehengt werden, das es yhe bestendig und glaub wirdig sey. Alßo hatt auch Christus in dißem testament than, und ein krefftigs, aller edlist sigill und zeychen an und in die wort gehenckt, das ist sein eygen warhafftig fleysch und bluet unter dem brot und weyn“ [138]. Daß sich Christus im Wort selber ganz gibt und verbürgt, kann für Luther das Siegel nur noch weiter bekräftigen [139] — was freilich eine falsche Beurteilung der Funktion eines Siegels darstellt und Eck Anlaß zum Spott über Luthers „juristische Unwissenheit“ gibt [140].

Was Luther an den Elementen wichtig ist und an ihnen hartnäckig festhalten läßt, zeigt deutlich die Predigt „de testamento Christi“: Das Zeichen ist gegeben, „ut humana natura certius comprehenderet deum et ad unum aliquod signum defigeretur, quo comprehenderet deum, nec vagaretur aut fluctuaret in suis speculationibus“ [141].

---

[130] 6, 374, 31 f.; vgl. 373, 32—374, 1 und 374, 21 f.

[131] 6, 363, 7—9.

[132] 6, 363, 14—19.

[133] 6, 518, 18 f.

[134] 6, 518, 2—9. Vgl. Anm. 118.

[135] 6, 518, 1. Die Fortsetzung (ZZ. 1 f.): „quo fidelius servaretur et efficacius moneret (sc. promissio!)“. Vgl. 515, 22—24: „corpus meum tradam et sanguinem fundam ... utrunque tibi in signum et memoriale eiusdem promissionis relicturus“.

[136] Wie für Luther das Zeichen „mahnt“, zeigt sich deutlich in seinem Verständnis der Elevation. Sie ist „admonitio nostri, quo provocemur ad fidem testamenti huius, quod tum verbis Christi protulit et exhibuit (sc. sacerdos), ut simul et signum eiusdem ostendat et oblatio panis proprie respondeat huic demonstrativo ‚Hoc est corpus meum‘, nosque circumstantes ceu alloquatur hoc ipso signo, sic oblatio calicis proprie respondeat huic demonstrativo ‚Hic calix novi testamenti etc.‘ Fidem enim in nobis sacerdos excitare debet ipso elevandi ritu“ (6, 524, 24—30).

[137] Vgl. die Fronleichnamspredigt von 1520: „verbum Dei cito traderetur oblivioni, nisi signum externum admoneret“ (4, 704, 39 f.).

[138] 6, 358, 36—359, 6.

[139] Weiteres s. u. S. 309—312.

[140] S. E. Iserloh, Die Eucharistie in der Darstellung des Johannes Eck, 169.

[141] 9, 448, 34—36.

Das Zeichen sichert so die Einweisung in den bestimmten Ort des Wortes, der jetzt mit dem dritten Moment des Gabespruches („pro vobis") zu bedenken ist.

3. haeredis nuncupatio

Die Messe ist der Ort, an dem das Vermächtnis Christi eröffnet und seinen Empfängern so zugeteilt wird, daß sie konkret erfahren, „hanc Christi promissionem inaestimabilem *ad se* pertinere"[142]: „*tibi illic* promittuntur seu promissa pronuntiantur per ministerium sacerdotis."[143] Die ganze Veranstaltung der Messe hat dieser Proklamation und Zuteilung zu dienen. So wünscht Luther vom Priester, daß er, „ut in oculis nostris manifeste elevat signum seu sacramentum, ita simul auribus nostris aperta altaque voce pronuntiaret et verbum seu testamentum, idque in qualibet populorum lingua, quo fides excitaretur efficacius"[144]. Weil für Luther die Messe im Vermächtnis Christi besteht und diese seinem Wortlaut nach auf Empfänger ausgerichtet ist („pro vobis!"), um diese zum Glauben zu bewegen, beklagt er die „captivitas" der Messe in Unverständlichkeit und kämpft gegen die „Perversion"[145] des Gabewortes in eine rituelle Formel, in „verba consecrationis ... occulte dicenda"[146]. Diese Perversion folgt daraus, daß man allein mit dem Zeichen umgeht, und liegt darin, daß das Wort vergessen ist[147] — nicht überhaupt, sondern als konkreter mündlicher Zuspruch: „si etiam haec verba Christi docent, non tamen nomine promissionis aut testamenti, ac per hoc non ad obtinendam fidem docent."[148]

Mit dem rechten Verständnis der Messe steht für Luther das rechte Verständnis des Evangeliums auf dem Spiel. „Nisi enim Missam obtinuerimus esse promissionem Christi seu testamentum, ut verba clare sonant, totum Euangelium et universum solacium amittimus."[149] Verlust oder Gewinn des *ganzen* Evangeliums entscheidet sich daran, ob im Abendmahl die promissio, aber ebenso auch, ob die promissio im Abendmahl festgehalten oder preisgegeben wird. Denn die promissio speziell im Abendmahl, das Gabewort in seinen drei Momenten und seinem konkreten Sitz im Leben, ist für Luther zwar nicht die einzige promissio, wohl aber — im Zusammenhang mit der Taufpromissio[150] — der Inbegriff ihrer Einzigartigkeit und so Grundtext, Kurzfassung und Norm jeder *Predigt:* „missa est pars Euangelii, immo summa et compendium Euangelii. Quid est enim universum Euangelium quam bonum nuntium remissionis peccatorum? At quicquid de remissione peccatorum et misericordia dei latissime et copiosissime dici

[142] 6, 515, 35; Hv. [143] 517, 31 f.; Hv. [144] 524, 30—33.

[145] 516, 27—29: „Quod enim idolatriae peccatum gravius esse potest quam promissionibus dei perversa opinione abuti et fidem in easdem vel negligere vel extinguere?"

[146] 516, 17—29. Vgl. 520, 7—19.

[147] 518, 24—33.

[148] 516, 15 f. Näheres zu dieser Polemik im nächsten Kapitel.

[149] 523, 17—19. [150] S. u. S. 273.

potest, breviter est in verbo testamenti comprehensum. Unde et contiones populares aliud esse non deberent quam expositiones Missae, id est declarationes promissionis divinae huius testamenti.“ [151] Die hier geforderte und von Luther auch praktizierte [152] *unauflösliche* [153] *Verbindung und Durchdringung von Predigt und Abendmahl, nach der einerseits die Predigt Auslegung des Gabespruches und andererseits das Abendmahl Gelegenheit zur Predigt, eben im Zuspruch des Testamentes ist* („Und wo die prediget nit hett solt sein, hett er die meß nymmer mehr eyngesetzt“ [154]), *bezeichnet Ursprung und Mitte von Luthers reformatorischem Predigtverständnis.*

In weiterem Zusammenhang bekundet sich dieses Verständnis in den gleichzeitigen exegetischen Schriften, was der folgende *Exkurs* zeigt.

Wir gehen aus von der deutschen Fassung des eben zitierten Textes aus De captivitate, die uns in ihrem letzten Satz weiterführt. „Was ist das gantz Evangelium anders, den ein vorclerung dises testaments? Christus hatt das gantz Evangelium ynn eyner kurtzen summa begriffen mit den worten dises testaments oder sacraments. Dan das Evangelium ist nit anders, den eyn vorkündigung gottlicher gnaden und vorgebung aller sund, durch Christus leyden uns geben, wie Sanct Pauel beweysset Ro. 10. und Christus Lucae ult. dasselb haben auch yn sich die wort dißes testaments.“ [155]

Der Hinweis auf Lk 24, 46 f. führt in den Galaterkommentar von 1519: „de euangelio dicit Lucae ultimo: Sic oportuit Christum pati et a mortuis resurgere et praedicari in nomine eius (nota insigniter ‚in nomine *eius*‘, non ‚*nostro*‘) poenitentiam et remissionem peccatorum in omnes gentes. Ecce praedicatio remissionis peccatorum per nomen Christi, hoc est Euangelium.“ [156] Was „per nomen Christi“ meint, wird von einer andern Stelle desselben Kommentars her überraschend deutlich. Hier heißt es vom Glauben: „per spiritum sanctum donatur merito Christi in verbo et auditu euangelii.“ [157] Das meritum Christi äußert sich in dessen „Namen“; es ist die bleibende Begründung des Predigtgeschehens, der hier und jetzt widerfahrenden „praedicatio remissionis peccatorum“ in der „promissio absolutionis“. Ist die mors Christi die testamentarische Besiegelung, das Inkraft*setzen* der promissio absolutionis, dann kann deren proklamatorische Eröffnung, deren Inkraft*treten* nichts anderes sein als die resurrectio. Dann ge-

---

[151] 525, 36—526, 2. Vgl. den Sermon „Von den guten Werken“ zum dritten Gebot: „... solt nu die predigt nit anders sein, dan die vorkundigung disses testaments“ (6, 231, 16 f.). Vgl. die Predigt über das dritte Gebot von 1516 und dazu o. S. 110 f.

[152] S. u. S. 252 f.

[153] „Docere enim et εὐχαριστία sic coniungi debent, ut nunquam separentur“ (4, 610, 19; Melchisedek-Predigt, von Melanchthon in seinem Brief an J. Heß vom 27. April 1520 [CR 1, 159; vgl. WA 9, 317] erwähnt, also März/April 1520 gehalten).

[154] 6, 373, 31 f. [155] 6, 374, 3—9.

[156] 2, 466, 9—13 (zu 1, 11 f.).

[157] 2, 518, 22 (zu 3, 13 f.).

schieht die wirkliche Erfassung der mors Christi in der „fides resurrectionis“ [158], als dankbare und gehorsame Annahme der promissio absolutionis, mit der Christus als Kyrios zu gelten beansprucht und sich Geltung verschafft („regnans et per Euangelium praedicatus et credius“ [159]). Der Gekreuzigte übt also, „suscitatus“, seine Autorität und Macht als „praedicatus“ aus [160], konkret: durch das „ministerium praedicationis Ecclesiasticae“, das als „fructus resurrectionis Christi Crucifixi“ die „dei virtus in salutem“ widerfahren läßt [161].

In der zu Unrecht kaum bekannten Auslegung von Ps 22 in den Operationes, auf die wir uns hier stützen, heißt es weiter (zu V. 23: NARRABO NOMEN TUUM FRATRIBUS MEIS, IN MEDIO ECCLESIAE LAUDABO TE): „Ministerium est, quod hoc verbum salutis de nomine domini positum est non in literis et libris, sed in manifesta et vivae vocis confessione, ut non solum sciatur, sed foris praedicetur instanter, opportune, importune.“ [162] Die sacra scriptura an sich genügt hier nicht. Sie dient nur als letzter Notbehelf für den Fall, daß die Kraft des mündlichen Wortes unterdrückt ist [163]. Das Wort soll nicht gewußt werden, sondern „die ganze Welt provozieren“; es soll nicht für sich gelesen werden, sondern „in die Öffentlichkeit treten“ [164].

---

[158] 57 III, 193, 18—24 (Scholion zu Hebr 7, 22: TESTAMENTI SPONSOR); 1518. Dazu im Zusammenhang: u. S. 313 f.

[159] 5, 550, 2 f. (Operationes in Psalmos; zu 19, 7); 1520.

[160] 5, 514, 22 (Operationes; zu 18, 17); 1520.

[161] Ebd. zu V. 16 (514, 11—16) und 5, 658, 21—26 (zu 22, 23); 1520/21.

[162] 5, 657, 33—35. Vgl. die Fortsetzung (ZZ. 36—38): „Sic et ps. 8. ‚Ex ore‘ non ex calamo ‚infantium perfecisti virtutem‘. Et ‚coeli‘ non cogitant, sed ‚enarrant gloriam dei‘. At sic in publicum prodire et libere praedicare totumque mundum provocare non est virtutis humanae“.

[163] „Postquam enim omnia, quae verbi et fidei sunt, oppresserint, ut nec vocalis verbi vigor nec fidei fructus in Ecclesia palam floreat, reliquum erat unum illud memoriale, cuius inspectu Christi meminisse et hac memoria nos alere et ad verbum ac fidem instaurare poteramus, scilicet sacra scriptura, non voce, sed literis contenta“ (5, 643, 25—29; zu Ps 22, 19).

[164] Zu den Zitaten vgl. Anm. 162. Für Luthers Wortverständnis besonders bezeichnend ist die Auslegung von Ps 18, 45 (IN AUDITU AURIS OBOEDIVIT MIHI): „in Ecclesia non satis esse libros scribi et legi, sed necessarium esse dici et audiri. Ideo enim Christus nihil scripsit, sed omnia dixit, Apostoli pauca scripserunt, sed plurima dixerunt. Ita cum posset ps. 18. dicere: In omnem terram exivit liber eorum, potius dixit ‚Exivit sonus eorum‘, idest viva vox, ‚Et in fines orbis terrae‘ non scriptura, sed ‚verba eorum‘. Item ‚Non sunt loquelae neque sermones, quorum non audiantur voces eorum‘. Nota ‚audiantur voces eorum‘, non ait: legantur libri eorum. Novi enim testamenti ministerium non in lapideis et mortuis tabulis est deformatum, sed in vivae vocis sonum positum. Inde et alibi dicit ‚deus locutus est in sancto suo‘. Nunc enim loquitur in Ecclesia qui olim scripsit in synagoga, per scripturas sanctas promisit Euangelium, Ro. 1., Sed per verbum vivum perficit et implet Euangelium. Unde magis conandum, ut multi sint contionatores quam boni scriptores in Ecclesia“ (5, 537, 10—22).

Was reformatorisches Wortverständnis ist, läßt sich nicht zuletzt im Unterschied zu Luthers früherer Theologie und deren augustinischer Hochschätzung des verbum internum[164] ermessen: War früher das „verbum" (als innere „virtus verbi") die „anima vocis"[165], so ist nun die „vox" die „anima verbi". „Non enim tantum nocet aut prodest scriptura quantum eloquium, cum vox sit anima verbi. Nec est necesse, Eloquia domini tantum ea intelligi, quae de scripturis in vocem assumuntur, sed quaecunque deus per hominem loquitur sive idiotam sive eruditum, etiam citra scripturae usum, sicut in Apostolis locutus est et adhuc loquitur in suis. Quare eloquia domini sunt, quando dominus loquitur in nobis, non autem quando scripturam quilibet adducit, quod etiam daemones et impii possunt, in quibus tamen deus non loquitur, nec iam sunt eloquia dei."[167]

Ebenso wie die bloße Schrift nützt auch die bloße Historie nichts. Es genügt nicht, die Historie vom Leben und Sterben Jesu zu erzählen. „Multi enim Christum praedicant, sed ita, ut usum et beneficium eius nunquam intelligant aut dicant, ut facit vulgus illud contionatorum, qui non nisi historias Christi praedicant, dum optime praedicant"[168]; „meros esse fabulatores, qui Christi passionem praedicant historico more, nullum eius usum et fructum docentes"[169].

Nach diesem Exkurs kehren wir zum Text des Testamentssermons zurück: Die „haeredis nuncupatio", die hier zu bedenken ist, geschieht öffentlich und mündlich, wird „leyplich gehandelt"[170] am Ort der viva vox, die uns in der Vollmacht des Auferstandenen[171] das durch den damaligen und ein für allemal geschehenen Tod Jesu in Kraft gesetzte Testament eröffnet, „be-

---

[165] Vgl. besonders die Weihnachtspredigt von 1514 (1, 20—29) und dazu o. Kap. I, bes. S. 18—23 und 29.

[166] Von den o. S. 18—23 angeführten vielen Texten vgl. z. B. 1, 30, 22 f. (Predigt vom 26. 12. 1514): „litera est vox mortua, vox autem est litera viva, sed tamen est adhuc cogitatio mortua, Cogitatio vero digito Dei scripta est vita vocis et literae".

[167] 5, 379, 6—13 (zu Ps 12, 7); 1520.

[168] 5, 543, 14—16 (zu Ps 19, 2); 1520.

[169] Ebd. 544, 17 f. Zu beiden Stellen ist der gleichzeitige Freiheitstraktat zu vergleichen: § 18 (7, 29) bzw. 7, 58, 31—59, 6.

[170] 6, 372, 25.

[171] Vgl. nochmals die Auslegung von Ps 22, 23, die hier ganz mit der u. S. 317 f. behandelten Osterpredigt von 1521 übereinstimmt: „Verum est enim, eum mori oportuisse, qui tanta de morte sua praedixit, ne mentiretur. Rursum verum esse oportet, eundem narraturum et laudaturum nomen dei. Aut ergo simul mortuus et vivus aut a mortuis resuscitatus narrat et laudat, non simul vivus et mortuus, cum haec sint impossibilia et absurda. Neque enim Christus simul fuit aut esse potuit homo vivus et mortuus, licet simul esset homo mortuus et deus vivus diversa natura in una eademque persona, ut persona quidem simul viva et mortua fuisse recte dicatur, sed non natura. Igitur resurrectionem suam hic praedicit, immo fructum et opus resurrectionis, quae est laus et gloria dei, quod illum exaudierit in precibus praedictis et salvaverit a morte, pro qua re nova et mirabili sese narraturum, laudaturum et gratias acturum dicit" (5, 657, 5—16; 1521).

scheydet"[172]. Denn „es muß alles leben, was ynn disem testament ist; drumb hatt er es nit in todte schrifft und sigill, sondern lebendinge wort und zeychen gesetzt, die man teglich widderumb handelt"[173]. Solche „traditio promissionis"[174] hat Christus selbst ausdrücklich gewollt[175], indem er sich „ein begengniß in dißem testament gemacht, nit das er sein bedürffe, sondern das es uns nott und nütz ist, ßo wir sein gedencken[176]. Die „pflicht, gedechtniß odder begengniß, die wir Christo halten sollen"[177], ist uns nicht auferlegt um eines toten Menschen willen, der unseres Gedenkens bedarf, sondern um unserer selbst willen, zu unserem Heil[178].

Mit dem bisher nachgezeichneten Verständnis der nuncupatio ist auch schon Luthers Begriff der „commemoratio" gegeben. Die Predigt „de testamento Christi" formuliert knapp und prägnant: „Christi meminimus, cum confitemur, eum esse, qui peccatum aboleverit, per quem sint legata nobis spiritualia bona" (= „remissio peccatorum, adeoque iustitia, vita et pax")[179]. Wie im Taufkapitel[180] von De captivitate ist hier „memoria" durch „confessio" interpretiert. Die confessio aber ist Echo der promissio, die den Gekreuzigten als den zuspricht, der Sünde, Unfrieden und Tod zerstört hat; sie ist Anerkennung dessen, der, ein für die Welt Toter, sich in dem in seinem Namen viva voce geschehenden Zuspruch der Sündenvergebung als Lebendiger erweist. „Das zeygt an, do der herr die meß einsetzt, sprach er ‚das sollet yhr thun, meyn da bey zu gedencken', als solt er sagen ‚Als offt yhr diß sacrament und testament handelt, solt yhr von mir predigen'. Wie auch S. Pauel sagt 1. Cor. 11. Szo offt yhr esset diß brott unnd trinckt dißenn kilch, solt yhr predigen und vorkündigen den todt des herrn, biß das er kumpt, und ps. 101. Sie werden vorkündigen zu Zion die ehre gottis, und sein lob zu Jerusalem, ßo offt zusammen kummen die künige (das ist die bischoff und regirer) unnd das volck zum gottis dienst, Psal. 110. Er hat eingesetzt ein gedechtnis seyner wunderthatt. ... Inn dißenn sprüchen sihestu, wie die meß eingesetzt ist, Christum zu predigen."[181] „Christi gedenken" heißt also einerseits: seinen Tod predigen, ihn als Lebendigen im Zuspruch der Sündenvergebung selber zu Wort kommen lassen: „Accipite ... hoc est corpus meum ... pro vobis ... in

[172] Durchgehend, z. B. 6, 358, 15; 359, 28.

[173] 6, 359, 20—22.

[174] Vgl. 6, 517, 1 f.

[175] Daß, wie Luther fraglos voraussetzt, das „Hoc facite..." vom historischen Jesus gesprochen ist, wird nicht zum theologischen Argument. Für Luther ist der paulinische Aufruf zur Verkündigung des Todes des Herrn (1. Kor 11, 26) genau dasselbe wie die Mahnung Jesu zur commemoratio (1. Kor 11, 24 f.): 6, 373, 16—21.

[176] 6, 358, 26—28.

[177] 359, 30.

[178] Vgl. die Auslegung von Ps 19, 2 (5, 543, 17—21): „non est christiana praedicatio, si historice Christum praedices, ... Sed si docueris, historiam Christi eo pertinere, ut nobis prosit credentibus ad iustitiam et salutem, ut non sibi, sed nobis omnia fecerit voluntate dei patris, et omnia, quae in Christo sunt, nostra esse sciamus".

[179] 9, 447, 26—28. 8 f.

[180] S. u. S. 272.

[181] 6, 373, 16—26.

remissionem peccatorum!" und andererseits: ihn bei seinem Wort nehmen („Christi meminimus, cum confitemur ..."). Wir können ihn darin behaften, weil er sich darin behaften läßt — womit Luther das alttestamentliche זכר genuin erfaßt hat[182].

Die eigentümliche Doppelwertigkeit der commemoratio begegnet schon in der ersten Psalmenvorlesung: „meminit (sc. Christus) nostri, id est facit nos meminisse eius."[183] Zudem wird auch hier schon betont, was das reformatorische Verständnis fraglos impliziert, daß mit „memoria" (in den Psalmen) nicht „philosophisch" das menschliche Erinnerungsvermögen angesprochen ist[184]. Aber ihre „Wirklichkeit" und „Wirksamkeit"[185] hat sie nicht, wie im Testamentssermon 1520, als Proklamation und Akklamation, also nicht in spezifischer Mündlichkeit und Verbindlichkeit, sondern in der meditatio des „compunctus", mithin in jenem oben beschriebenen „sacramentum internum"[186]. Sie bezeichnet den im Bußaffekt liegenden Existenzvollzug, der sich ja faktisch in sich selbst verifiziert, weshalb denn ganz folgerichtig die beiden Valenzen der memoria ineinanderfallen, so daß, „quando nos obliviscimur eius: ipse oblitus est nostri, quia idem est et una oblivio"[187]. Dagegen sind 1520 die beiden Seiten des Gedenkens unterschieden durch das mündliche (Heils-)Wort. *Das Gedächtnis Christi ist in der reformatorischen Theologie nicht dem Bußaffekt des Menschen anvertraut und seiner bedürftig, sondern des mündlichen Wortes mächtig.*

Zusammenfassend läßt sich sagen: Nach der Konzeption des Testamentssermons ist die commemoratio Christi nicht, wie in der frühen Auffassung der Messe[188], ein Innewerden der Passion Christi in der mortificatio sui, geschweige denn eine noetisch in die Historie zurückspringende Erinnerung, sondern die aktuelle Vergewisserung des heilsamen Kommens Gottes zu uns und seiner Geltung fordernden und zugleich Mut schaffenden Gegenwart in der in Jesu Tod begründeten, als promissio absolutionis geschehenden und dabei an den konkreten Ort des Abendmahls und der Predigt gebundenen „haeredis nuncupatio", die den Menschen bei dessen Namen nennt, d. h. als Sünder anspricht und zugleich ihm die Vergebung zuspricht. Ein eindrückliches Beispiel solcher commemoratio gibt Luther selbst in einer Predigt, die — seinem Programm entsprechend — als expositio und declaratio

---

[182] Vgl. z. B. Ex 20, 24: „An dem Ort, an dem ich meiner gedenken lasse, komme ich zu dir und will dich segnen".

[183] 3, 539, 7 f. (zu Ps 76 [77], 6); 1513—15.

[184] 3, 531, 8—10 (zu demselben Psalm): „hic non debet accipi memoria ut in philosophia pro parte animae distincta. Sed amplissima significatione pro cuiuslibet potentiae perseverantia [pro realiter et ... effectu mem ...]" (Der Text ist hier verderbt).

[185] S. Anm. 184.

[186] 3, 539, 16—24 (zu V. 6) im Zusammenhang der Auslegung des ganzen Psalms. Vgl. dazu o. S. 40 f.

[187] 3, 539, 14 f. (vgl. ZZ. 5 f.).

[188] Vgl. o. S. 100—114.

der Abendmahlspromissio geschieht, Christi Person und Werk im Wort den Hörern eröffnend: „,Das laß ich euch zcur letze, mich selbst, zcum zceichen, das Jr mein seitt und ich euer, seidt nuh getrost: all euer sunde seint euch nuh vorgeben, Der vatter Ist vorsunett, Der teuffel, die hell und todtt, Die werldt seindt uberwunden ... Jr seitt nuh ßelige kinder Gottes'. O quam beatus qui considerat und heldt sich dißes testamentts."[189]

---

[189] 4, 618, 34—619, 2: Predigt über den Unterschied von Altem und Neuem Testament aus dem unmittelbaren zeitlichen Umkreis des Testamentssermons (vgl. 4, 618, 21—32 mit 6, 357, 28—358, 13). E. Vogelsang, Zur Datierung der frühesten Lutherpredigten (ZKG 50, 1931, 133), möchte sogar ihre Identität mit der Predigt de testamento Christi vom 8. April 1520 annehmen.

SIEBTES KAPITEL

Promissio und Taufe

A) Taufsermon (November 1519)

Wie im vorausgehenden Buß- und dem nachfolgenden Abendmahlssermon sieht Luther auch im „Sermon von dem heiligen hochwürdigen Sakrament der Taufe“[1] das Sakrament durch drei Momente konstituiert: das Zeichen, die Bedeutung, den Glauben.

Das Zeichen liegt, der Etymologie von „Baptismus“ entsprechend (§ 1), in der Handlung des Eintauchens und Heraushebens. Die Handlung selbst ist schnell geschehen. Ihre Bedeutung aber, „eyn seliglich sterbenn der sund und aufferstheung yn gnaden gottis“[2], währt bis zum Tod bzw. bis zum Jüngsten Tag. Wie im Abendmahlssermon[3] versucht Luther auch hier, das Zeichen mit der Bedeutung sprachlich zu vermitteln, findet auf diesem Wege aber auch hier zunächst nur zu einer „Interpretation“ des Zeichens („als sprech der priester“): „wer getaufft wirt, der wirt tzum tod vorurteylt, als sprech der priester, wan er tauffet ‚sich, du bist ein sundigs fleysch, drumb erseuff ich dich yn gottis namen, unnd urteyll dich tzum tod yn dem selben namen, das mit dir all deyne sund sterben und unter gehen‘.“[4] Doch meint solche Interpretation nicht, daß das Zeichen allegorisch, lediglich als Chiffre, für seine gelebte Bedeutung stünde. Vielmehr hat das bedeutete Geschehen mit dem Zeichen schon begonnen; mit ihm ist der dem neuen Leben Raum und Maß gebende Anfang dieses Lebens schon gesetzt. So kann — in immer neuem Anlauf der Formulierung, was ein besonderes Interesse bekundet — *unterschieden* werden zwischen der Taufe als geschehenem zeichenhaftem Vorgang, in dem der „alte Adam“ bereits „ganz ersäuft“[5] und der neue Mensch bereits geboren *ist*, und der Taufe als der durch das Zeichen in seiner Bedeutung bestimmten Zeit der Getauften, deren Bewegung erst mit dem Jüngsten Tag erfüllt *sein wird*. „Und darumb“: Was „die bedeutung odder das tzeychen des sacraments“ betrifft, „ßo seynd die sund mit dem menschen schon tod unnd er aufferstandenn, und ist alßo das sacrament geschehen, aber das werck des sacraments ist noch nit gar geschehen, das ist, der todt und aufferstheung am Jungsten tag

[1] 2, 724—737.
[2] 2, 727, 30 f. (§ 3) und öfters.
[3] S. o. S. 227.
[4] 2, 728, 17—21 (§ 4).
[5] Zu diesen Formulierungen s. 2, 727, 16 f. 31 f.; 728, 10; 729 (§ 6) passim; 734, 38.

ist noch vorhanden" (sc. = steht noch aus)[6]. Es ist nicht zu verkennen, daß das Sakrament als zeichenhafter Vorgang ein Gewicht gewonnen hat, das es den frühen Texten zufolge nicht hatte. Es soll nun mehr besagen als eine Möglichkeit, die immer neu zu verwirklichen ist[7]. Muß dabei aber nicht das Schema von Zeichen und Bedeutung vollends zerbrechen[8]?

Luther ist mit der eben (auf Grund der §§ 1—8) nachgezeichneten Auffassung nicht zufrieden und unternimmt in § 9, getrieben von der Frage „Was hilfft mich dan die Tauff, wan sie nit tilget und ablegt die sund gantz und gar?"[9] einen neuen Versuch, das Taufsakrament zu erfassen.

Der Begriff, der die neue Konzeption, die die in den §§ 1—8 vom Vorgang her entworfene präzisieren soll[10], beherrscht, ist der des *„Bundes"*[11], auf den Luther in den gleichzeitigen Genesispredigten nachdrücklich hinweist[12]: „Das hilfft dir das hochwirdig sacrament der tauff, das sich gott daselbs mit dyr vorpindet und mit dyr eyns wird eyns gnedigen trostlichen bunds."[13]

Es zeigt sich, daß der Bundesgedanke als solcher noch nicht zu einer dem Bußsermon entsprechenden streng promissionalen Definition des Sakraments als des Geschehens von Wort und Glaube verhilft. Luther bleibt zunächst noch im signifikationshermeneutischen Rahmen[14] und versucht, das wechselseitige Verhältnis von Gott und Mensch[15] in *ihm* zu bestimmen. Klarheit läßt sich dabei nicht erzielen. So wird nicht deutlich, *wie* es geschehen kann, daß nach der Sünde „du doch widder auffstehest unnd widder ynn den bund trittest" und sie „ynn krafft des sacraments und vor-

---

[6] 2, 729, 34—730, 2 (§ 7). Vgl. § 8: „Alßo ists des sacraments halben war, das er an sund unschuldig sey. Aber die weyll nu das noch nit vollnbracht ist und er noch lebt ym sundlichen fleysch, ßo ist er nit an sund noch rein aller dinger, ßondern angefangen, reyn und unschuldig zu werden" (2, 730, 7—10).

[7] S. o. S. 33—35 und u. S. 269.

[8] Kann man von Demselben sagen, es sei schon „geschehen" (§ 7) und (§ 8) „nur bedeuttet"?

[9] 2, 730, 18 f.

[10] „Hie kompt nu der recht vorstand und erkenntniß des sacraments der tauff" (2, 730, 19 f.).

[11] Besonders aufschlußreich ist die Parallelisierung von „sacrament" und „vorpundtniß" (= foedus, pactum) in § 10 (2, 731, 11). Offenbar ist für Luther das „Sakrament" als „Bund" zunächst zureichend definiert.

[12] Vgl. o. S. 161. Es erstaunt deshalb, daß Luther nicht gleich mit ihm einsetzt.

[13] 2, 730, 20—22.

[14] „Zum Ersten, das du dich ergibst ynn das sacrament der Tauffe und seyner *bedeutung* ... nach *antzeygung* des sacraments" (2, 730, 23—25; Hv).

[15] Es wird, recht problematisch, so beschrieben: „das *du* dich ergibst ynn das sacrament der Tauffe und seyner bedeutung ... das nympt *gott* auff von dyr"; „vorpindest *du* dich, alßo zu bleyben und ymmer mehr unnd mehr zu tödten deyn sund ... ßo nympt dasselb *got* auch auff ..." (§ 9) und (§ 10): „Die weyl nu solch deyn vorpinden mit got steet, thut dyr gott widder die gnad, unnd vorpindet sich dyr, er wolle dyr die sund nit zurechnen ...".

pundtniß schon dahynn" ist[16]. Der dazu gegebene Hinweis auf Christus als den Fürsprecher vor Gott und die Taufe als den Ort, „da ... unß Christus geben" wird[17], bleibt unerläutert und ein im ganzen Zusammenhang nicht zur Geltung kommender Gedanke[18].

Im weiteren Gang des Sermons (§§ 11 ff) macht sich immer mehr das zuvor nur an einer Stelle angeklungene Promissioverständnis[19] geltend, das vom ersten Sermon der Reihe, dem über die Buße, im Grundriß der Thesen Pro veritate entfaltet worden war. Daß sich Luther an seinem neuen Verständnis des Bußsakraments und damit an einem *sprachlichen,* mündlichen und öffentlichen (genauer: forensischen), Geschehen ausrichten will, verrät die Formulierung, daß wir durch die Taufe „yn der gnaden und barmhertzigkeit *urteyll* treten"[20]. Wenn nun unmittelbar hierauf bezogen der Begriff der Imputation erscheint[21], ist er gegenüber dem früheren Gebrauch des ihn umschließenden Augustinzitats aus De nuptiis et concupiscentia[22] neu verstanden. Die Non-Imputatio der Sünde wird nun nicht mehr, wie in der Scholienfolge zu 4, 7 in der Römerbriefvorlesung[23], als in der Zukunft liegend ersehnt und erseufzt, sondern ist mit der Taufe (als geschehenem zeichenhaftem Vorgang) letztgültig ergangen. *Man braucht nicht mehr in ungewisser Hoffnung auf sie vorzugreifen, sondern darf in gewissem Glauben auf sie zurückgreifen, ihrer „gedenken"*[24] — wie es in dem Terminus heißt, der dann in De captivitate beherrschend wird[25]. Das als „Gedenken" begriffene „Anrufen der Gnade Gottes"[26] geschieht, ganz anders als das Bittgebet im Sinne der Römerbriefvorlesung[27], darin, daß Gott bei seinem Bundesschluß in der Taufe behaftet wird; es geschieht als das „gott

[16] 2, 731, 9—11 (§ 10). [17] Ebd. ZZ 16 f.

[18] Ausgeführt ist er dann im Abendmahlssermon (2, 744, 19—30; § 7), worauf Luther selbst ausdrücklich verweist: „wie wir hören werden ym folgenden sermon" (2, 731, 17). In § 7 des Abendmahlssermons kann man die diesem entsprechende Vorform der Taufmemoria sehen, als welche Luther in De captivitate das Abendmahl versteht (6, 529, 3 f.; s. hierzu u. S. 273).

[19] 2, 728, 17—21 (o. S. 254 zitiert). Zu achten ist auf „urteilen", „sprechen", „Urteil".

[20] 2, 731, 21 (§ 11). [21] Ebd. ZZ. 22 ff.

[22] I, 25, 28 (MPL 44, 430): s. BoA 1, 189, Anm. zu Z. 31, und J. Ficker WA 56, 273 zu Z. 10.

[23] 56, 273, 10 f. Zum ganzen Zusammenhang, in der diese Stelle steht, s. o. Kap. II, L („Promisssio und Bittgebet") 3.

[24] 2, 731, 30. 35 (§ 11). Vgl. 733, 16; 737, 19. Dieses „Gedenken" des Menschen ist das Werk Gottes selber, der seiner Zusagen gedenkt, zu ihnen steht. „Observabis undique in scripturis, hunc esse spiritus usum, ut soleat dominus suarum promissionum meminisse. Eam, qua Dixerat Domnius ad Noe ca. 6. ‚Ponam foedus meum tecum et habebis archam pro signo foederis' etc. ‚Perditurus enim sum terram'. Cessante diluvio dominus memor est huius promissionis, recordaturque Noe. Porro sicut ex merissima misericordia, Nullo merito Noe servavit a diluvio, Ita hic gratuito suo beneficio respicit Noe" (9, 345, 26—32; zum Taufsermon gleichzeitige Genesispredigt zu 8, 1: RECORDATUS AUTEM DOMINUS NOE etc.).

[25] Vgl. u. S. 271—273. [26] 2, 731, 36 (§ 11). Vgl. 737, 21 f.

[27] Vgl. o. S. 137—143.

seyns bunds vormanen" [28]. „Derhalben muß man gar keck und frey an die tauff sich halten und sie halten gegen alle sund und erschreckenn des gewißen, und sagen demutiglich ‚ich weyß gar wol, das ich keyn reynß werck nit hab, Aber ich byn yhe taufft, durch wilch myr gott, der nit ligen kan, sich vorpunden hatt, meyn sund myr nit zu rechnen, ßondern zu todten und vortilgen." [29] In solchem „Anrufen der Gnade Gottes" als „Gedenken" der Taufe wird die Imputation, „gottis gnediges rechnen" [30], als Zuspruch erfahren — „wie der prophet sagt ps. 31. Selig seyn die, den yhre sund vorgeben seyn. Selig ist der mensch, dem gott seyn sund nit zu rechnet" [31].

Die Gelegenheit, solchen Zuspruch zu hören, um „wiederzukommen von Sünden und der Taufe Bund anzurufen" [32], liegt konkret in der priesterlichen Absolution: § 15. Es ist zweifellos der Höhepunkt des von der zu Beginn ins Auge gefaßten Disposition (nach Zeichen, Bedeutung und Glaube) aus recht überraschenden Verlaufs der ganzen Erörterung, wenn Luther hier feststellt, daß „der puß sacrament ernewert und widder antzeugt der tauff sacrament, als sprech der priester yn der absolution ‚Sich, gott hatt dir deyn sund itzt vorgeben, wie er dir vorhin yn der tauff zugesagt und mir itzt befolen, yn crafft der schlussell, und kumpst nu widder yn der tauffe werck unnd weßen'. Gleubstu, ßo hastu. Zweyffelstu, ßo bistu vorloren" [33].

Daß im letzten Satz Luthers Fassung von Mk 16, 16 vorliegt, wurde bereits aufgewiesen [34]. Mk 16, 16 aber ist die promissio, die nach De captivitate das Taufsakrament konstituiert. Indem nun im § 15 des Taufsermons von 1519 die erstmals hier begegnende Formulierung des Zusammenhanges von Taufe und Buße im Sinne des zunächst am Bußsakrament haftenden reformatorischen Promissioverständnisses in Mk 16, 16 gipfelt, zeigt sich *der Ursprungsort reformatorischer Taufanschauung:* Luther hat zugleich mit dem Zusammenhang von Tauf- und Bußsakrament die Gestalt des Taufsakraments gefunden, wie sie sich von De captivitate an grundlegend nicht mehr gewandelt hat [35]. Vom konkreten Ort und der konkreten Art des Gedenkens der Taufe, dem äußeren, mündlichen Absolutionswort, aus erkennt Luther Grund [36] und Objekt dieses Gedenkens als seinerseits *promissional* verfaßt.

---

[28] 2, 737, 19 f. (§ 20).

[29] 2, 732, 19—24 (§ 12).

[30] Ebd. Z. 14.

[31] Ebd. ZZ. 15 f.

[32] 2, 737, 21 f. (§ 20).

[33] 2, 733, 31—36. Der Unterschied zu § 4 („wer getaufft wirt, der wirt tzum tod vorurteylt, als sprech der priester, wan er tauffet...") ist deutlich: Dort wird der zeichenhafte Vorgang interpretiert, hier, im Bereich des neuen Verständnisses des Schlüsselwortes, wird unmittelbar im mündlichen Zuspruch gehandelt.

[34] S. o. S. 200 f.

[35] Zu den während der späteren Jahre eintretenden leichten Verschiebungen s. L. Grönvik, der „Die Taufe in der Theologie Martin Luthers" von De captivitate an darstellt (Acta Academiae Aboensis, Ser. A, Vol. 36, Nr. 1, 1968).

[36] 2, 733, 28 f. (§ 15): „das sacrament der Puß... seynen *grund* an dißem sacrament hat" (Hv).

Die promissio ist dabei nun aber nicht mehr, wie in der ersten Psalmen- und der Römerbriefvorlesung, im Sinne der Gerichtspromissio verstanden[37].

Daß § 15 Höhepunkt und Ergebnis des Sermons ist, beweist der Einsatz in De captivitate mit eben diesem Ergebnis: der klaren Definition der Taufe als des Geschehens von promissio und fides laut und kraft Mk 16, 16. Den für das Ganze entscheidenden Ausgangspunkt nimmt Luther hier nicht mehr beim sichtbaren Vorgang, sondern bei der hörbaren promissio. Ihr wird der sichtbare Vorgang, der noch zu Beginn des Taufsermons den übergeordneten Gesichtspunkt darstellte, untergeordnet, in sie „gefaßt" — wie es dann später heißt[38].

Abschließend ist ein schon berührter Punkt besonders hervorzuheben: die Unterscheidung zwischen der Taufe als geschehener und geschehender, die — anders als im Taufverständnis der früheren Texte, nach denen „die konsequente geistliche Aktualisierung des Taufgeschehens das Datum des Aktes unwesentlich werden" ließ[39], die Unterscheidung also im Sinne einer Möglichkeit und deren immer neuen Aktualisierung getroffen wurde, — so durchgeführt wird, daß die Taufe als geschehene nicht nur ideell, sondern konkret den Primat vor der geschehenden hat und behält. Diese Unterscheidung wird im letzten Teil des Sermons eigens thematisiert. In ihr liegt zugleich der Ansatz der reformatorischen Ethik, der hier freilich nur in seinem Zusammenhang mit dem Promissiobegriff interessiert.

Die (auch nach Luthers eigenem Urteil) klarste Formulierung der besagten Unterscheidung gelingt nicht zufällig in § 15, dem Abschnitt, in dem Luther zum Verständnis der Taufe im Sinne seines reformatorischen Promissiobegriffs findet: „Und wan ich solt clerlich sagen, Szo ist es eyn ander ding, die sund vorgeben und die sund abzulegen odder auß zu treyben. Die vorgebung der sund erlangt der *glaub,* ob sie woll nit gantz außtrieben seyn, Aber die sund außtreyben ist *ubung widder die sund* und zu letzt sterben, Da geht die sund gantz unter. Es ist aber als beyd der tauff werck."[40] Der nach den frühen Texten[41] von der mortificatio nicht zu unterscheidende, weil erst von ihr seine konkrete Bestimmung erfahrende, Glaube verhält sich zu dieser jetzt als Grund zur Folge: „Dan die weyl ich glaub, das mir gott die sund nit rechnen will, ßo ist die tauf crefftig, und sein die sund vorgeben ... *Darnach* folget das außtreyben durch leyden und sterben."[42] Gottes- und Weltbezug, früher qua exinanitio faktisch identisch[43], sind nun scharf unterschieden — so, daß der zweite aus dem ersten folgt. Dieser ist mit der als Zusage ge-

---

[37] S. o. Kap. II I („Die Erfüllung der promissio im Gericht").
[38] Kleiner Katechismus, BSLK 515, 25—27.
[39] W. Jetter, Die Taufe beim jungen Luther, 341.
[40] 2, 733, 39—734, 5; Hv.
[41] Vgl. den ersten Teil dieser Untersuchung passim.
[42] 2, 734, 7—10; Hv.
[43] Vgl. u. S. 292 f. (bes. Anm. 127) und S. 295 f.

schehenen Taufe gesetzt, „yn welcher die vorgebung geschicht durch gottis vorpinden mit unß“ [44]. Jenen hat Gott in „mancherley stend vorordenet, in wilchen man sich uben unnd leyden leren (sc. = lernen) soll, ettlichen den eelichen, den andern den geystlichen, den andern den regirenden stand, und allen befolen, mühe und arbeyt zu haben, das man das fleysch tödte und gewene zum todte“ [45].

Die „mancherley stend“ sind die Individuationen des einen Maßes der Taufe, das als die aus der Gabe der einen Taufpromissio folgende eine „Forderung“ [46] allen Getauften gemeinsam ist: „Gott hat eynem yglichen heyligen seyn sondere weyß und gnade geben, seyner tauff volge zu thun, Die tauff aber mit yhrer bedeutung allen ein gemeyn maß gesetzt, das ein yglicher seyns stands sich prüffe, wilche weyße yhm am besten forderlich sey, der Tauff gnug zu thun, das ist, die sund zu tödten und sterben.“ [47] Die Konsequenzen dieses Grundtextes reformatorischer Ethik, die Luther gegenüber der ihm überlieferten zu Recht als Wiederentdeckung beurteilt [48], brauchen hier des näheren nicht dargestellt zu werden, zumal sie sich, vorab für die Frage der Priester- und Mönchsgelübde (s. § 18 [49]), aus dem Gesagten unmittelbar ergeben [50]. Worauf es abschließend hier allein noch ankam, war, herauszustellen, daß Gottes- und Weltbezug nicht voneinander unterschieden werden können, wenn das Gottesverhältnis ausschließlich negativ (als mortificatio und exinanitio sui) verstanden ist, und daß sich die Unterscheidung klar nur dann ergibt, wenn es positiv, d. h. in gewissen Grund setzender Zusage, gesehen wird [51].

---

[44] 2, 734, 11 f. (§ 15).

[45] 2, 734, 25—28. Vgl. die Fortsetzung (ZZ. 28—33): „dan allen denen, die getaufft seyn, den hatt die tauff dißes lebens ruge, gemach und gnüge zu lauter vorgifft gemacht, als eyn vorhyndernißyhres wercks, dan darynne lernet niemant leyden, gerne sterben, der sund loß zu werden und der Tauff volge thun, sundern wechst nur lieb dißes lebens und grewelich des ewigen leben, forcht des tods und flucht der sund vortilgung“.

[46] 2, 735, 4 (§ 17).

[47] Ebd. ZZ. 18—22.

[48] „Aber leyder, wie wyr vorgessenn haben der tauffe, und was sie bedeut, was wyr drynnen gelobt, unnd wie wyr ynn yrem werck wandelnn und zu yhrem end kommen sollen, alßo haben wyr auch der wege und der stend vorgessen, und fast nit wissen, wa zu solch stend eyngesetzt, oder wie man sich drynnen halten soll tzur tauffe erfullung“: § 18 (2, 736, 25—29).

[49] Vgl. bes.: „Alßo ist es war, das keyn hoher, besser, grösser gelubd ist, dan der tauff gelubd...“ (2, 736, 3 f.). Man vergleiche die Schrift „An den christlichen Adel...“ und das Kapitel de ordine in De captivitate (z. B.: „clerici et laici plus discernerentur quam coelum et terra, ad incredibilem baptismalis gratiae iniuriam...“: 6, 563, 29—31), abschließend: De votis monasticis iudicium von 1521 (8, 564—669).

[50] 2, 735, 34—736, 1 (§ 18): „ist auß den vorgesagten leychtlich zu antworten, dan yn der tauff geloben wir all gleych eyn dingk... Aber der selben tauff folge zu thun... mag nit eyne weyße odder stand seyn“.

[51] Derselbe Sachverhalt läßt sich von der Schlußthese des Freiheitstraktats aus aufweisen: s. u. S. 292—297.

B) De sacramento Baptismi (De captivitate, 1520)

Wie sich die Entfaltung des Taufverständnisses in De captivitate von der im Taufsermon unterscheidet, wurde zu deren Profilierung schon hervorgehoben[52]: 1519 geht Luther vom anschaulichen Vorgang aus, 1520 von der hörbaren promissio. Daß in diesem Ausgangspunkt vor allem § 15 des Sermons aufgenommen ist, zeigt sich nicht nur darin, daß als Umschreibung und Inbegriff der Taufe sofort Mk 16, 16 erscheint („*Primum* ... in Baptismo observanda est divina promissio, quae dicit: Qui crediderit et baptisatus fuerit, salvus erit“ [53]). Auf § 15 des Sermons weist auch, daß vor und, noch ausführlicher und eindringlicher, nach der Bezugnahme auf Mk 16, 16 der Zusammenhang von Buße und Taufe als Bestimmung der Buße durch die Taufe im Sinne des „Gedenkens“ der Taufpromissio betont wird[54].

Abgesehen von dem neuen Aufriß unterscheidet sich die Darstellung in De captivitate von der im gemeinverständlichen deutschen Sermon darin, daß Luther sich hier durchgehend mit dem vierten Buch des Lombarden und seinen Auslegern, vor allem mit dem Collectorium Gabriel Biels, auseinandersetzt. Es findet sich unter den früheren Texten keiner, in dem die Auseinandersetzung mit der sakramentstheologischen Tradition so sorgfältig und umfassend wie hier geführt worden wäre[55]. Die bislang auf 1515/16 datierten Randbemerkungen zum vierten Buch des Bielschen Collectoriums[56] sind aller Wahrscheinlichkeit nach erst im Zusammenhang der Vorbereitung[57] und Ausarbeitung eben des Taufkapitels in De captivitate, also in der ersten Hälfte des Jahres 1520, entstanden, was unten[58] im einzelnen zu belegen ist. Luther hat hier (bei den andern Kapiteln läßt sich dies kaum bzw. gar nicht sagen) in unmittelbarer Auseinandersetzung mit IV, d 1 ff.,

---

[52] S. o. S. 258.

[53] 6, 527, 33 f. Das Gewicht, das Luther dem Wort beimißt, zeigt auch eine Stelle der Genesispredigten: „*Summa summarum:* Eo tendit tota scriptura, ut doceat: quicunque crediderit salvabitur“ (9, 383, 16 f.; 1520).

[54] 527, 9—32; 528, 8—529, 34.

[55] Selbst das Abendmahlskapitel in De captivitate steht in diesem Punkt deutlich hinter dem Taufkapitel zurück. Hier fügen sich die Argumente, die dort noch verstreut liegen, in einen bündigen Zusammenhang. Da sie bei dessen Interpretation zur Geltung kommen, konnte bei der Darstellung des Abendmahlskapitels darauf verzichtet werden, den kontroverstheologischen Aspekt ausdrücklich hervorzuheben. Die straffere Behandlung des Themas im Taufkapitel zeigt sich schon formal in der Gliederung nach „promissio“ und „signum“ (527, 33—531, 25; 531, 26—535, 26, wobei 534, 31 ff. wieder auf das Hauptproblem zurücklenkt, das gleich den Anfang bestimmt: s. Anm. 54), die das Abendmahlskapitel als Ganzes nicht aufweist (vgl. jedoch im einzelnen: 518, 13—16. 25 f. 27 f.).

[56] Hg. v. H. Degering; dort S. 18 f. Die genannte Datierung wird ebd. VII—XII und neuerdings z. B. von H. A. Oberman (ZKG 78, 1967, 246) vertreten. Warum sollten die Randbemerkungen nicht zu verschiedenen Zeiten entstanden sein?

[57] Vgl. die o. S. 162 f. genannten Disputationen.

[58] Vgl. Anm. 66, 67, 82, 96.

mit dem aufgeschlagenen Bieltext, gearbeitet und sich die Thematik im einzelnen[59] von dorther bestimmen lassen.

Im folgenden Gang durch das Taufkapitel wird sich das Ergebnis der Analyse des Sermons erhärten und Luthers reformatorisches Taufverständnis noch schärfer hervortreten. Daß sich dabei Gesagtes wiederholt, entspricht der Überschneidung der beiden Luthertexte selbst.

Luther sieht die Taufe allein von Gottes Zusage konstituiert: „Qui crediderit et baptisatus fuerit, salvus erit." Dieser Satz heiligen Rechts[60] ist kein der Zeit und konkreter Mündlichkeit entrücktes[61] Einsetzungswort im Sinne franziskanisch-voluntaristischer Pakttheologie, das in der Abstraktion einer schriftlich fixierten juristischen Norm seiner Erfüllung im Vollzug der zeichenhaften Handlung so zugrunde liegt, daß es die jeweils bei der sakramentalen Handlung, also okkasionell[62] notwendige Gegenwart Gottes („qui assistit ex pacto sacramentis a se institutis"[63]) zu denken möglich macht[64]. Diese sakramentstheologische Konstruktion lehnt Luther ab, weil sie die *Konkretion* des göttlichen Heilswillens nicht zur Geltung bringt[65] und dem Wortlaut der promissio nicht gerecht wird, die, wie das Fehlen der Taufe in der sonst völlig parallelen Fluchformel („qui non crediderit, condemnabitur") zeigt[66], nicht primär auf den Vollzug der zeichenhaften Hand-

[59] Vgl. z. B. den Bezug auf „verbum illud periculosum divi Hieronymi, ... quo poenitentiam appellat secundam post naufragium tabulam" (6, 527, 13—15) mit IV/d 4/q 2/a 2/concl. 4 (H), die exakte Beschreibung der thomistischen und skotistischen Position 6, 531, 31—34, die Erörterung der Kindertaufe (6, 538, 4—25) unter den Stichworten „fides aliena" (538, 7) und „fides Ecclesiae" (538, 16) mit IV/d 4/q 2/a 2/concl. 4 (G) und die weiteren im folgenden aufgewiesenen Bezüge.

[60] Vgl. o. S. 200 f.

[61] Dies gilt trotz Biels Hervorhebung der Notwendigkeit der „promulgatio": s. o. Kap. II, Anm. 604.

[62] Es sei hier nur kurz darauf hingewiesen, daß diese Konzeption inmitten des theologie- und philosophiegeschichtlichen Zusammenhangs steht, den man — vor allem von einer seiner späteren Phasen her — als „Okkasionalismus" (zur kurzen Information s. H. U. Asemissen s. v., RGG³) bezeichnet.

[63] In Luthers Referat: 531, 34. Nach Biel ergibt sich die Wirkung des Sakramentes „ex pacto dei assistentis suo sacramento ad effectum illum ad quem instituit sacramentum" (IV/d 14/q 2/a 1/not. 2 D). Vgl. IV/d 1/q 1/a 1/not. 3 E: „deus determinat se ad eius (sc. signi) praesentiam producere signatum" (s. Anm. 67) und den Meßkommentar: Lekt. 47 X (II, 228): „Dicere enim oportet deum decrevisse totiens velle huiusmodi virtutem supernaturalem infundere, quotiens sacerdos illa (sc. verba consecrativa) rite protulerit."

[64] Vgl. Anm. 67 und o. S. 136.

[65] Daß es Luther um diese *Konkretion* und nicht um Gottes Willen *in abstracto* geht, ist sehr klar in den Schmalkaldischen Artikeln ausgesprochen: „Non ... facimus cum Scoto et Minoritis seu monachis Franciscanis, qui docent baptismo ablui peccatum ex assistentia divinae voluntatis et hanc ablutionem fieri *tantum* per Dei voluntatem et *minime* per verbum et aquam" (BSLK 450, 18—21; Hv).

[66] 533, 34—534, 2 (= 9, 455, 25—30: Predigt über Mk 16 vom 17. Mai 1520). Vgl. die Randbemerkung zu Biel (s. Anm. 67): „Vides deesse promissionum scientiam et fidei notitiam."

lung, sondern vor dieser auf den Glauben zielt, indem sie dem sie Glaubenden das Heil zuspricht. Entgegen dem Wortlaut der promissio sehen die Sententiarier in ihr „solum signum institutum et praeceptum a deo" [67] — ein rituelles Gesetz, das im Werk zu erfüllen ist: „ex sacramento praeceptum, ex fide opus facere moliti sunt" [68]. Sie verkennen das Wesen und die Funktion der Sakramente, weil sie — was Luther fast gleichlautend in seinem Exemplar des Bielschen Collectoriums anmerkt [69] — „nec fidei nec promissionis ullam in sacramentis rationem habuerint, tantum in signo et usu signi haerentes et ex fide in opus, ex verbo in signum nos rapientes, qua re ... sacramenta non modo captivaverunt, sed penitus quod in eis fuit aboleverunt" [70].

---

[67] 533, 23 f. Es ist diese Ausrichtung auf das Zeichen, die Luther am nominalistischen Promissiobegriff so sehr mißfällt. Indem man nämlich seine Aufmerksamkeit dem Zeichen zuwendet, nach dem Verhältnis von signum und signatum fragt und zugleich noch den causa-Aspekt berücksichtigen muß (wie es die Definition der Sakramente als signa efficacia gratiae verlangt), verfängt man sich im Gestrüpp der Distinktionen von Ursachen und läßt sich durch das Problem der Vermittlungen gerade die Unmittelbarkeit und Konkretion der Zusage, des „verbum vocale", in dem Gott selber sich vorstellt, verstellen. Daß Gott sich an das Sakrament bindet, das Moment der promissio also, wird dabei nicht so konkret begriffen, daß Gott sich hier gewiß fassen läßt, sondern bleibt ein ungreifbares immanentes Moment im Geschehen der sichtbaren Handlung. Gott wird so im Sakrament genauso unerkennbar wie in der Schöpfung überhaupt. Mithin verliert das Sakrament seine Bestimmtheit und Eigenart.

In diesem Sinne dürfte die Randbemerkung Luthers zu folgendem Text Biels zu verstehen sein: „... et per hoc ita vere est causa signum quodcumque: si deus determinat se ad eius praesentiam producere signatum: sicut calor est causa caloris. Et ideo illa distinctio causae in causam proprie et causam sine qua non videtur subsistere" (IV/d 1/q 1/a 1/not. 3 E).

Dazu nun Luther: „Et ita ex sacramentis ecclesiae fiunt omnes creaturae sacramenta quia deus assistit eis omnibus operans, sicut in sacramentis vis, qua alii sunt effectus sicut aliae causae. Tot ergo sunt sacramenta quot creaturae eius, quia sacramenta gratiam, cetera vero alias res causarent. Haec disputant non attendentes verbum vocale in sacramentis esse verbum ipsius Dei" (Degering, 18).

Damit ist zusammenzusehen, was Luther zu IV/d 1/q 1/a 3/dub. 3 L („omnis causa secunda est causa sine qua non") anmerkt (Degering, 19): „Hoc est quod supra dixi, quod sacramenta nihil differunt a creaturis ceteris. Vides deesse promissionum scientiam et fidei notitiam."

[68] 533, 20 f. [69] Vgl. Anm. 67.

[70] 533, 25—28. Vgl. das entsprechende Stück im Abendmahlskapitel: „Hic vides, quid et quantum Theologi sententiarii in hac re praestiterint. Primum, id quod summum et capitale est, nempe testamentum et verbum promissionis, nullus eorum tractat, atque ita fidem et totam missae virtutem nobis obliterarunt. Deinde, alteram eius partem, scilicet signum seu sacramentum, solum versant, sed ita, ut nec in hac fidem doceant sed suas praeparationes et opera operata, participationes et fructus missae, donec in profundum venerint, et de transsubstantiatione aliisque infinitis metaphysicis nugis nugarentur, et scientiam verumque usum tam testamenti quam sacramenti cum universa fide abolerent" (518, 24—32). Luther meint — um dies nochmals zu betonen — nicht, daß die Sententiarier nichts von dem die Sakramente einsetzenden Wort Christi, aus dem diese ihre Kraft haben, wüßten. (Vgl. nochmals Biel, Lekt. 26 G; I, 244: Die Sakramente des Neuen Bun-

Dieses vernichtende Urteil über die traditionelle Sakramentslehre begreift sich in seinem Verhältnis zu Luthers eigener Erkenntnis im Schema littera occidens — spiritus vivificans[71], mit dem man zugleich das Hauptstichwort im Titel der ganzen Sakramentsschrift („captivitas") authentisch erläutert sehen kann[72]. Die Sententiarier („Magister sententiarum libro quarto cum omnibus suis scribentibus") haben die Sakramente nicht nur gefangen genommen, sondern sogar gänzlich zerstört, indem sie „spiritum, vitam et usum, id est promissionis divinae veritatem et nostram fidem" völlig unbeachtet ließen. Die Erlaubnis zu glauben verdrehen sie zu dem Gebot, die zeichenhafte Handlung auszuführen. Nicht, daß diese nicht geboten wäre! Aber sie ist als promissio anzubieten — um Glauben zu gewähren. Ist ihr promissionaler Charakter übersehen, wird sie zur „littera mortua et occidens".

Haftet das Interesse vor allem am Element, also der „materia" des Sakraments, dann rückt selbst die „forma baptismi, quam appellant ipsa verba[73], in den Bereich der „littera mortua et occidens" und damit des „opus"[74]. Ist nämlich das Wort der Taufe („Ego baptiso te in nomine patris et filii et spiritus sancti, Amen") am Element und nicht umgekehrt das Element am Wort ausgerichtet („ex verbo in signum nos rapientes"), dann wird (wie in der Messe[75] so auch hier in der Taufe) das Wort selbst zum Ritus, zur in sich ruhenden rituellen Formel, die ihr „für mich" eingebüßt, mithin ihren promissionalen Charakter verloren hat.

Für Luther dagegen bezieht es sich, seinem Wortlaut („te") entsprechend, auf den Empfänger. Es bindet ihn an den, in dessen Vollmacht zu handeln beansprucht, wer es spricht. Sich mit ihm auf den dreieinigen Gott zu berufen, meint nicht, auf ihn hin oder von ihm her zu warten, meint nicht, ihn im Gebet an- oder herbeizurufen („nomen domini praetendere et invocare"[76]), sondern heißt, an seiner Stelle dem Empfänger der Taufe eine bindende Zusage zu geben, ihn des Heils gewiß zu machen. *So verbindet das neue Tauf- mit dem neuen Abendmahlsverständnis außer der Ausrichtung des Wortes nicht auf das Element, sondern auf den Empfänger als zwei-*

---

des „habent virtutem ex christi institutione, ita quod ipsis exhibitis aliquibus assistit deus causando in eis quosdam effectus salutares".) Sein Vorwurf lautet präzis, daß sie das Wort nicht beim Wort nehmen, es nicht konkret in seinem Wortlaut gelten lassen, es den Empfängern nicht so geben, wie es sich gibt: „pro vobis in remissionem peccatorum!"

[71] 530, 5—10. [72] Vgl. weiter 535, 27 f. [73] 531, 10 f.

[74] 530, 5—10 ist mit 533, 14—28 zusammenzusehen. Die Polemik richtet sich gegen die, „qui fidei nihil, operibus autem ritibusque omnia tribuerunt, cum soli fidei omnia et nihil ritibus debeamus, quae nos facit liberos spiritu ab omnibus istis scrupulis et opinionibus" (531, 23—25).

[75] „Quod si etiam haec verba Christi (sc. den Gabespruch der Abendmahlsworte) docent, non tamen nomine promissionis aut testamenti, ac per hoc non ad obtinendam fidem docent" (516, 15 f.; vgl. die Explikation ebd. ZZ. 17—29).

[76] 531, 2 f.

tes Moment, daß es nicht als Gebet, sondern als assertio begriffen ist[77]. Man sieht, wie derselbe Impuls sowohl im Verständnis des Abendmahls wie in dem der Taufe wirksam ist. Daß solche systematische Strenge aber keine Eintönigkeit bedeutet, wird ebenfalls deutlich.

Als assertorische Zusage Gottes an den Empfänger der Taufe ist das Wort „Ego te baptiso ..." die konkrete Ausführung von Mk 16, 16, dessen Vollzugswort — so wie mit „Ego te absolvo" ... Mt 16, 19 in Anspruch genommen ist. Es provoziert zu glauben, weshalb denn Mk 16, 16 ja auch, in Luthers unverwechselbarer Umstilisierung, als „Glaubst du, so hast du!" begegnet[78]. Daß Luther das Vollzugswort der Taufe promissional verstanden wissen will und die hier gegebene Darstellung es nicht zu eng mit Mk 16, 16 verbunden sieht, bestätigt sich in der kurzen Definition von „taufen": „id est verbum promissionis et signum aquae super baptisandum ferre"[79] und in der Parallelisierung von: „in aquam mergere" mit: „remissionem peccatorum promittere"[80].

Das Wichtigste am Vollzugswort ist Luther, daß mit ihm (vgl.: „in nomine ...") die Autorität dessen proklamiert wird, der hier handelt. Denn allein diese Autorität kann die Gewißheit des Glaubens verbürgen. Die Gewißheit wird dadurch geschaffen (und darauf zielt Luthers ganze Argumentation[81]), daß im menschlichen Wort der dreieinige Gott selber am Werk ist und sich dieser Gott gerade menschlichem Wort ausliefert. Im Wort und dem begleitenden Zeichen sind Gott und Mensch, „auctor" und „minister" unauflöslich ineinander verschränkt. „Cave ergo sic discernas baptismum, ut externum homini, internum deo tribuas: utrunque soli deo tribue."[82] *Wenn Luther wie in Mt 16, 19 so auch hier Gottes Herrschaft „in coelo" von kreatürlichem Wort und Zeichen „in terris" letztgültig vertreten sieht*[83], *dann bekundet sich damit gegen augustinischen Spiritualismus einerseits und thomistischen Immanentismus*[84] *andererseits wiederum der*

---

[77] Vgl. das Abendmahlskapitel: „Non enim Missa vel promissio dei impletur orando, sed solum credendo" (522, 21 f.). Das Gebet ist Echo, nicht Anfang: „orationes cordis et oris ... fiunt ex fide in sacramento percepta vel aucta" (ZZ. 20 f.). „Quare acute discernendum est inter testamentum sacramentumque ipsum et inter orationes (ZZ. 30 f.)."

[78] Vgl. o. S. 200 f. [79] 526, 5 f.

[80] 530, 29 f. Vgl. aus der o. S. 162 zitierten Disputation vom 3. Febr. 1520: „in omni Sacramento est verbum Dei promittens homini aliquid, ut ‚Baptiso te in nomine Patris, etc.' ‚Immergo te et omnia peccata tua'" (6, 89, 4—6).

[81] 530, 19—531, 6.

[82] 530, 27 f. Luther wirft damit der traditionellen Sakramentstheologie vor, an eben dem Punkt, an dem die Eindeutigkeit Gottes und die Gewißheit des Menschen auf dem Spiel stehen, Unterscheidungen zu treffen, die beide zerstören (vgl. Anm. 67): „Haec disputant non attendentes verbum vocale in sacramentis esse verbum *ipsius* Dei" (Hv).

[83] 530, 29—31: „dominus *in coelo* sedens te in aquam suis manibus propriis mergit et remissionem peccatorum promittit *in terris* voce hominis tibi loquens per os ministri sui" (Hv).

[84] Vgl. Anm. 92 („esse aliquam virtutem occultam spiritualem *in* verbo et aqua").

reformatorische Ansatz, der sich Luther mit der Entdeckung der sprachlichen Struktur von Mt 16, 19 ergeben hatte. Es entspricht der Doppelgliedrigkeit dieses Satzes heiligen Rechts und der sich in ihr herstellenden Einheit, wenn auf die Frage, „quid inter ministrum hominem et auctorem deum intersit in baptisando“ [85] geantwortet wird: „auctor et minister diversi sunt, sed opus idem utriusque“ [86].

Luthers eigener Darstellung folgend ist nun seine Bestimmung des „signum seu sacramentum, quod est ipsa mersio in aquam, unde et nomen habet“ [87], die bisher schon immer mitzubedenken war, eigens zu behandeln.

Wie bereits deutlich geworden ist, charakterisiert sich Luthers Bestimmung des Zeichens darin, daß er es streng auf die Zusage bezieht, von ihr umschlossen sieht und allein aus ihr sein Recht und seine Funktion zu erweisen sucht. So erscheint denn gleich zu Beginn des Abschnitts über das Zeichen die Meinung der „neueren“ Theologen, d. h. der Scholastiker, daß das „sacramentum efficaciter significat (sc. gratiam)“ — also: „efficit quod figurat“ [88] — gewaltsam umgebogen zu der These, daß die den göttlichen Zusagen hinzugefügten Zeichen [89] „id figurent, quod verba significant“ [90]. Damit ist einerseits festgehalten, daß das Vollzugswort der Taufe eine Darstellung braucht, die seinen Geschehenscharakter kräftig betont. Andererseits aber wird klar, daß das Zeichen eben nur das *Wort* darstellen kann.

Zu Beginn der breiten Entfaltung [91] seiner These setzt Luther sie sowohl von der thomistisch-symbolischen wie von der franziskanisch-spiritualistischen Auffassung ab, die, bei äußerster Kürze der Beschreibung, in ihrem unterschiedlichen Typus scharf hervortreten: „Arbitrati sunt quam plurimi, esse aliquam virtutem occultam spiritualem in verbo et aqua, quae operetur in anima recipientis gratiam dei.“ [92] „His alii contradicentes statuunt, nihil esse virtutis in sacramentis, sed gratiam a solo deo dari, qui assistit ex pacto sacramentis a se institutis.“ [93] Beide Auffassungen aber, die in derselben Weise auch später (z. B. in den Schmalkaldischen Artikeln [94]) zusammengestellt sind, kommen für Luther überein in der Definition: „sacramenta esse efficacia signa gratiae“ [95]. Er lehnt sie ab, weil sie getroffen sei „in iactu-

---

[85] 530, 19 f. [86] 530, 35 f. Vgl. Anm. 82.

[87] 531, 26 f. Vgl. den Taufsermon § 1.

[88] Vgl. Kapitel VI, Anm. 26.

[89] Schon in diesem „adicere“ (s. z. B. 518, 13: „verbis promissionis adiicit signum mersionis“ und 531, 28 f.: „*iuxta* promissiones divinas dari et signa“) bringt Luther zum Ausdruck, daß das Zeichen für ihn zweitrangig ist.

[90] 531, 29. [91] 531, 31—535, 26.

[92] 531, 31 f. Vgl. Thomas S. th. 3/q 62/a 3 und 4.

[93] 531, 32—34. Vgl. die Zitate aus Biel o. Anm. 63 und 67. Vgl. o. Kap. II, Anm. 498. — Zu Biel in seinem Unterschied zu Thomas s. die Darstellung W. Jetters, Die Taufe beim jungen Luther, 80—84 und die Zusammenfassung 89 f.

[94] BSLK 450, 1—8. 16—21. [95] 6, 531, 34 f.

ram fidei ex ignorantia promissionis divinae“ [96] und läßt sie nur im Sinne der Effizienz von Wort und Glaube gelten („nisi hoc modo efficacia dixeris (sc. sacramenta), quod, si assit fides indubitata, certissime et efficacissime gratiam conferant“) [97].

Den Irrtum der von Wort und Glaube absehenden traditionellen Definition der Sakramente als „efficacia signa gratiae“ sieht Luther darin begründet, daß man diese Definition in der Frage nach dem Unterschied der Sakramente des Alten und Neuen Bundes gewann, diesen Unterschied aber — und damit das Verhältnis von Altem und Neuem Bund überhaupt — unzutreffend bestimmte. Seine jahrelange, seit der Abfassung der Resolutionen zu den Ablaßthesen währende Beschäftigung mit dem Problem, besonders eine 1520 eigens dazu abgehaltene Disputation [98], befähigt ihn nun dazu, in einer Argumentation, die an Klarheit und Ausführlichkeit von jeder früheren [99] absticht, das traditionelle Verständnis durch ein neues zu ersetzen [100].

Das entscheidende Moment des neuen Verständnisses ist die Unterscheidung zwischen *„figurae legales“* („quas Moses in lege sua instituit, quales sunt ritus sacerdotales in vestibus, vasis, cibis, domibus et similibus“ [101]), denen heute „pompa vestium, locorum, ciborum et infinitarum ceremoniarum“ [102] entspricht [103], und *„signa“* („quae pro tempore deus patribus dedit in lege viventibus, quale fuit Gedeonis in vellere ...“), in denen „simul promittebatur aliquid, quo fides in deum exigebatur“ [104]. Diese Unterschei-

---

[96] 533, 15 f. Vgl. Luthers Anmerkung zu Biel (IV/d 1/q 1/a 2/concl. 4 [H]): „Et quando, aliquando tandem etiam de fide in sacramento. Semper de effectu sacramenti“ (Degering, 18).

[97] 533, 16 f.

[98] 6, 471. Die Wittenberger Ausgabe von 1545 bringt die 9 Thesen der Disputation unter der Überschrift: „Quaestio circularis de signis gratiae“ (6, 471, Anm.). Danach wird im folgenden auf sie mit: „De signis gratiae“ Bezug genommen. — Die Angaben WA 6, 470 sind insofern zu präzisieren, als die Thesen nicht „so manche Anklänge“ an De captivitate haben, sondern ganz offensichtlich die Vorbereitung eines bestimmten Abschnittes (s. Anm. 100) des Taufkapitels sind.

[99] Vgl. die Resolutio zur 7. Ablaßthese (1, 544 f.), das Scholion zu Hebr 7, 12 (57 III, 191 f.) und die Thesen 44 f. von Pro veritate ... (1, 632). These 45 ebd. wird in ihrer Bestimmung des Verhältnisses von „alten“ und „neuen“ (sc. Sakramenten): „In novis adest, in veteribus defuit verbum promittentis, ideoque et fides recipientis remissionem“ nun, 1520, sogar korrigiert.

[100] Der in sich gerundete Beweisgang beginnt 531, 35 („ad quod ...“) und endet 533, 13. Danach (533, 14 f.: „Ita nec verum esse potest ...“) wird das Fazit gezogen und zugleich wieder zu 531, 34 f. zurückgelenkt, um gegen die dort referierte These die eigene Position zu entfalten (533, 15—534, 2. 534, 3 ff.). — Zum traditionellen Verständnis vgl. das Referat Biels, Lekt. 87 N (IV, 154 f.).

[101] 532, 12—14. [102] 533, 6.

[103] Vgl. „De signis gratiae“, Thesen 8 f.

[104] 532, 15—18. Vgl. den entsprechenden — in seinem Zusammenhang freilich anders ausgerichteten — Abschnitt im Abendmahlskapitel: 517, 39—518, 9, zuvor in der Predigt

dung wird scharf betont; als „medium unicum et efficacissimum differentiae" tritt das „verbum promissionis" heraus[105]. Von ihm her wird die scholastische Unterscheidung: „sacramenta novae legis differri a sacramentis veteris legis penes efficaciam significationis" hinfällig: „utraque aequaliter significabant"[106] — womit jedoch keine heilsgeschichtliche Einheit angenommen, sondern die Identität der jeweiligen Zusage als der Zusage *Gottes* geglaubt ist, in dessen identischem Heilswillen allein die Einheit von Altem und Neuem Bund liegt[107].

Die Unterscheidung in diesem Exkurs Luthers über das Verhältnis der Sakramente des Neuen zu denen des Alten Bundes *zielt* im Gesamtzusammenhang der Diskussion des scholastischen Satzes, daß die Sakramente signa efficacia seien, *darauf, an der Notwendigkeit und unterscheidenden Kraft der promissio die Wirkungslosigkeit der an und für sich betrachteten Zeichen zu erweisen.* „Nos ergo aperientes oculum discamus magis verbum quam signum, magis fidem quam opus seu usum signi observare, scientes, ubicunque est promissio divina, ibi requiri fidem, esseque utrunque tam necessarium, ut neutrum sine utro efficax esse possit. Neque enim credi potest, nisi assit promissio, nec promissio stabilitur, nisi credatur. ambae vero si mutuae sint, faciunt veram et certissimam efficaciam sacramentis.

„de testamento Christi" (9, 446, 12—29; 448, 25—29) vom 8. April 1520 und der Predigt über Gen 9, 9 vom November 1519 (9, 348).

[105] 533, 4 f. Vgl. 532, 19 f. [106] 532, 5 f.

[107] „Idem enim deus, qui nos nunc per baptismum et panem salvat, salvavit Abel per sacrificium, Noe per arcum, Abraham per circumcisionem et alios omnes per sua signa" (532, 6—8). Vgl. „De signis gratiae", Thesen 5 f. (6, 471): „Non ... mutatae circuncisionis aut oblationis in baptismum causa fuit gratiae donatio. (6) Sed voluntas sola Dei, quae pro diversitate temporum et hominum diversis signis gratiam suam contulit." Die Zeiten in ihrer Verschiedenheit sieht Luther also nicht sich heilsgeschichtlich, etwa auf Grund typologischer Entsprechungen („circuncisio aut oblatio" — „baptismus"), zu einer Einheit zusammenspannen; die „diversitas temporum et hominum" ist für ihn nicht in einer anschaulichen heilsgeschichtlichen Einheit aufgehoben, aus der sich die Identität Gottes erweisen ließe. Diese ist vielmehr nichts anderes als der Heilswille, der sich in Passion und Tod Jesu definiert (vgl. in De signis gratiae" These 6 mit These 1 und u. S. 314), weshalb denn Luther „idem deus" (6, 532, 6: s. o.) durch „idem Christus" („De signis gratiae", These 3) austauschen kann. Solcher Heilswille äußert sich in konkreter Zusage, die vom Glauben ergriffen wird. Immer derselbe ist er also nur im Wort und Glauben. So wird deutlich, weshalb Luther die Vorstellung eines heilsgeschichtlichen Fortschritts ablehnen („De signis gratiae", Thesen 2—4, besonders 3: „Idem Christus eademque fides ab Abel in finem mundi per varia saecula regnavit in electis") und gleichwohl keine heilsgeschichtliche Einheit annehmen muß. „Fieri non potest, ut sacramenta nova differant ab antiquis sacramentis. Habent enim aeque promissiones divinas et eundem spiritum fidei" (533, 2—4). — Vgl. hierzu Calvins Auslegung von Hebr 1, 1 f. in scharfer Beobachtung der Identität des Subjekts („deus") und Verbs („loqui"): „in hac diversitate unum tamen Deus nobis proponit ... qui Deus qui semper sui similis et cuius sermo constans est, ac immobilis veritas, utriusque communiter est loquutus" (In omnes Novi Testamenti epistolas commentarii, Halle 1834, Vol. II, 383).

Vgl zu diesem Exkurs o. Kap. VI B, bes. S. 244 f.

Quare efficaciam sacramenti citra promissionem et fidem quaerere est frustra niti et damnationem invenire.“ [108]

Machen promissio und fides die Wirksamkeit des Sakramentes aus, dann scheint dem Zeichen nur eine signifikative Funktion zu bleiben. Indem jedoch das, was das Zeichen „bedeutet“, von promissio und fides „erfüllt“ ist, läßt sich von ihm nicht mehr als „bloßem“ Zeichen reden. Indem es als an das Wort und den Glauben gebunden begriffen wird, ist es nicht allegorisch zu verstehen, nicht leer, sondern wirksam, partizipiert es doch an der Wirksamkeit des Geschehens von Wort und Glaube, in das es verflochten ist.

Exakt zeigen läßt sich dies an Luthers Auslegung jenes ihm seit den Resolutionen zu den Ablaßthesen wichtigen „Sprichworts“: „Non sacramentum sed fides sacramenti iustificat“ und des mit ihm seit den Asterisci verbundenen Augustinzitates, die beide auch hier wieder begegnen[109]. Die Auslegung des Sprichworts ist deshalb besonders wichtig, weil sie in aller Klarheit bekundet, was oben nur aus dem Zusammenhang erschlossen werden konnte[110], daß Luther es nicht im Sinne eines augustinischen Spiritualismus verstanden wissen will. Sie lautet: „fides in verbum promissionis, cui additur baptismus ... iustificat et implet id quod baptismus significat“ [111]. Indem der Glaube im äußeren, mündlichen, Wort der Zusage hängt, empfängt er dessen Kraft und ist so in dessen Tat „submersio veteris hominis et emersio novi hominis“ [112], geschieht mit ihm „die volle und vollendete Rechtfertigung“ [113].

---

[108] 533, 29—36 (Zum Problem der Korrelation von Wort und Glaube s. o. S. 30; hier in De captivitate ist vor dem „simul“ von Wort und Glaube die Prävenienz des Wortes eingeschärft: 6, 514, 13—25 [vgl. 6, 356, 3—19]). Nach diesem Abschnitt beginnt mit 534, 3 die Darstellung von Luthers eigenem Verständnis des Zeichens („Significat itaque baptismus duo ...“) in der Entfaltung der 531, 29 formulierten These. *Auch hier ist Luther polemisch,* wenn auch weniger ausdrücklich als zuvor. Zudem sind die *Gegner* nun nicht mehr so sehr die Sententiarier, sondern *Repräsentanten mönchischer Buß- und Meditationsfrömmigkeit, zu denen Luther früher selbst gehörte.*

[109] 532, 28 f. („proverbium illud ...“) und 533, 12 f. („... non dum fiunt, sed dum creduntur“). Vgl. „De signis gratiae“, These 7.

[110] S. o. S. 178 f. und 202.

[111] 532, 36—533, 1. Von dem „Sprichwort“ aus (532, 29) kommt Luther über Z. 29 („Sic ...“) und 31 („Quia ...“) direkt zu 36 („Ita ...“). 532, 36 ff. ist genau parallel zu 532, 31 f. formuliert: „fides in promissionem, cui iuncta fuit circuncisio, iustificabat et implebat id quod circuncisio significabat.“

In aller Klarheit zeigt sich der Unterschied zu augustinischem Spiritualismus im Abendmahlskapitel (518, 18—23; Hv): „potest homo verbum seu testamentum habere et eo uti absque signo seu sacramento. Crede, inquit Augustinus, et manducasti. *Sed cui creditur, nisi verbo promittentis?* Ita possum quotidie, immo omni hora Missam habere, dum quoties voluero possum verba Christi mihi proponere, et fidem meam in illis alere et roborare. hoc est revera, *spiritualiter* manducare et bibere.“

[112] 533, 1 f.

[113] 534, 3 f. *So ist das Zeichen in das Wort gezogen und die Unterscheidung von signum und res überholt. Das im Bußsermon beobachtete Aufgehen der res in dem als Wort ver-*

Die in dieser schlüssigen Argumentation liegende theologische Leistung ist kaum zu überschätzen. Luther gelingt es, *einen am Zeichen orientierten Sakramentsrealismus abzulehnen, ohne ihm mit einem Spiritualismus zu begegnen,* der von der Taufe einen Existenzentwurf bedeutet sieht, der, in sich nur eine Möglichkeit, erst in der jeweiligen Ausführung seine konkrete Wirklichkeit gewinnt. Die Alternative wird jedoch nicht durch eine Synthese beider Typen überholt, sondern in einem grundsätzlich neuen Sakramentsverständnis. Dieses ist spezifisch durch den Begriff der promissio bestimmt, die sich — anders als in der franziskanischen Tradition — *nicht legislatorisch auf das Zeichen, sondern exekutiv auf den Empfänger* im hic et nunc bezieht, mithin ihr Wesen in der voluntas dei nicht abstrakt, sondern in deren Mündlichkeit und Öffentlichkeit hat, konkreter Zuspruch ist.

Aus diesem Promissiobegriff ergibt sich eine überraschende Konsequenz nun wiederum für das Verständnis des Zeichens in seiner „Bedeutung". Sie läßt sich im Bereich der Geschichtsmächtigkeit des Wortes, das tut, was es sagt und wie es lautet („Glaubst du, so hast du!"), nicht mehr nur uneigentlich, tropisch gebrochen, verstehen. „Non enim baptismus significatio ficta est." [114] Vielmehr hat jetzt von ihr, von Tod und Auferstehung, zu gelten: „non oportet *allegorice* tantum intelligi de morte peccati et vita gratiae, sicut multi solent, sed de vera morte et resurrectione" [115]; „morimur et resurgimus, Morimur, inquam, non tantum affectu et spiritualiter, quo peccatis et vanitatibus mundi renuntiamus, sed revera vitam hanc corporalem incipimus relinquere et futuram vitam apprehendere, ut sit realis, quod dicunt, et corporalis quoque transitus ex hoc mundo ad patrem" [116]. Luthers kräftige Polemik trifft deutlich auch seine eigene frühere Meditationsfrömmigkeit, die — im Schema von „sacramentum et exemplum" — den hier ausgelegten Text, Röm 6, 4 ff. [117], vor allem eben „affectu et spiritualiter" wahrgenommen und ihn erst in zweiter Linie auf das Leibliche bezogen hatte [118]. Diese erstaunliche Umpolung der Akzente ist nur dann zu verstehen, wenn man sie als Konsequenz des neuen Promissioverständnisses sieht. Dessen Stelle war früher von der sakramentalen Textmeditation eingenommen worden. Nun „erfüllt sich" die „Bedeutung" der Taufe in promissio und fides und ist in ihnen offenbar besser aufgehoben als im „allegorischen" Verständnis „de morte peccati et vita gratiae", mit dem die Taufe existential interpretiert worden war. Im neuen Verständnis sind Wort und Existenz klar unterschieden. Und diese Unterscheidung läßt Existenz und Geschichte gerade realistischer erfassen und erfahren als dies der frühen Theologie Luthers zufolge geschieht.

---

standenen signum (s. o. Kap. IV, Anm. 199 und Kap. VI, Anm. 98) *zeigt sich nun auch im Verständnis der Taufe.*

[114] 534, 11 f. [115] Ebd. ZZ. 10 f. [116] Ebd. ZZ. 35—39.

[117] Ebd. ZZ. 6—8. 12—14 ausdrücklich aufgenommen.

[118] S. o. S. 78—100.

Die Taufpromissio schafft nicht nur das Sein der Christen, sondern hält dies auch in Gang. So gründet — im Unterschied zur frühen Theologie — das Werden im Sein; es konstituiert nicht mehr das Sein. Der aristotelische Motus-Begriff, der, im häufigen „semper" angezeigt, hier wieder erscheint, hat seine frühere Alleinherrschaft verloren. Nun bestimmt nicht mehr er das Promissioverständnis — im „semper desiderare et gemere"[119] —, sondern dieses ihn. Die Taufe wird nicht mehr von der Bewegung der Buße erfüllt, sondern diese ist von jener konkret umgriffen: „intelliges ... non posse te sive per poenitentiam sive per quancunque aliam viam redire, nisi ad vim baptismi ac denuo illud facere, quod baptisatus est ut faceres, quodque baptismus tuus significabat. Nunquam fit baptismus irritus, donec desperans redire ad salutem nolueris: aberrare quidem poteris ad tempus a signo, sed non ideo irritum est signum. Ita semel es baptisatus sacramentaliter, sed semper baptisandus fide, semper moriendum semperque vivendum ... nunquam sine baptismi tam signo quam re ipsa sumus, immo semper sumus baptisandi magis ac magis, donec signum perfecte impleamus in novissimo die"[120].

Mag dieser Text aus dem Abschnitt, mit dem Luther den Hauptteil seiner Taufdarstellung abschließt[121], aus sich heraus nicht eindeutig für unsere Interpretation, daß die promissio die Bußbewegung und nicht diese jene bestimmt, sprechen, so wird ihr Recht doch klar erwiesen aus den die Darstellung eröffnenden Abschnitten, auf die er sich zurückbezieht.

Hier beklagt Luther die Taufvergessenheit[122] seiner Zeitgenossen, die bezeichnet ist durch „verbum illud periculosum divi Hieronymi, sive male positum sive male intellectum, quo poenitentiam appellat secundam post naufragium tabulam, quasi baptismus non sit poenitentia"[123]. Aufgabe der Bischöfe wäre es, „Christianos omni cura ad synceritatem baptismi revocare,

---

[119] S. o. S. 128—143. [120] 535, 4—16.

[121] Zusammen mit 535, 17—26, welcher Abschnitt aber keinen weiterführenden Gedanken enthält. Was darauf unter der Überschrift: „Hanc gloriam libertatis nostrae et hanc scientiam baptismi esse hodie captivam" (535, 27) bis zum Kapitelende (543) folgt, ist zeitgeschichtlich konkrete Klage und Polemik, die sich aus dem zuvor dargelegten positiven Verständnis der Taufe ergeben. Wie schon am Ende des Taufsermons (vgl. o. S. 258 f.), nur ausführlicher und in manchem radikaler, formuliert sich hier als Konsequenz des neuen Promissioverständnisses gegen die Sonderstellung der Mönchsgelübde und des geistlichen Standes überhaupt der reformatorische Berufsgedanke, der weltgeschichtliche Bedeutung erlangen wird.

Allein die Behandlung der Frage nach dem Sinn der Kindertaufe (538, 4—18) ist noch als Nachtrag zum Hauptteil der Taufdarstellung zu nehmen, weil hier aus schon Gesagtem nicht nur gefolgert, sondern ein Grundmoment des reformatorischen Promissioverständnisses in besonderer Schärfe sichtbar wird: die Praevenienz des Wortes vor dem Glauben.

[122] 527, 10 f.: „ut iam fere nemo sit, qui sese baptisatum recordetur, nedum glorietur ..."

[123] 527, 13—15 (Vgl. 529, 22—34 und 535, 1—4). Das in der scholastischen Sakramentstheologie (vgl. z. B. Biel IV/d 4/q 2/a 2/concl. 4 [H]) eine wichtige Rolle spielende Hieronymuswort steht (nach BoA 1, 460) ep. 130, 9 (MPL 22, 1115).

quo intelligerent, quid essent, et quid facere Christianos oporteat" [124]. Stattdessen aber führen sie die Leute von der Taufe gerade weg, so daß sie sie vergessen [125]. Nachdem Luther seine Gegenposition kurz markiert hat (durch Mk 16, 16), schärft er unerhört eindringlich die Notwendigkeit der *memoria* dieser promissio ein, was sich schon sprachlich in einer Häufung kunstvoll stilisierter synonymer Wendungen bekundet, die alle das eine Geschehen der *Predigt* skandieren, in der die memoria besteht: „Haec erat praedicatio sedulo inculcanda populo, assidue recantanda ista promissio, semper repetendus baptismus, iugiter excitanda fovendaque fides. Sicut enim semel super nos lata divina hac promissione usque ad mortem veritas eius perseverat, ita fides in eandem nunquam debet intermitti, sed usque ad mortem ali et roborari, perpetua memoria promissionis eiusdem in baptismo nobis factae. Quare dum a peccatis resurgimus sive poenitemus, non facimus aliud quam quod ad baptismi virtutem et fidem, unde cecideramus, revertimur et ad promissionem tunc factam redimus, quam per peccatum deserueramus. Semper enim manet veritas promissionis semel factae, nos extenta manu susceptura reversos" [126].

Der Begriff des „Gedenkens" fiel schon im Taufsermon auf. Hier ist er nun in aller Klarheit entwickelt. Vom Alten Testament her über die neutestamentliche Abendmahlstradition der Liturgie und Theologie der Messe zugehörig, *führt ihn Luther in das Verständnis der Buße ein und bestimmt mit ihm deren Verhältnis zur Taufe* — ein theologisches Unternehmen, dessen Kühnheit und Eigenständigkeit überraschen muß: „poenitens primo omnium baptismi sui memoriam apprehendat et promissionis divinae, quam deseruit, cum fiducia recordatus eandem confiteatur domino, gaudens se tantum adhuc in praesidio habere salutis, quod baptisatus sit detestansque suam impiam ingratitudinem, quod a fide et veritate eiusdem defecerit. Mire enim cor eius confortabitur et ad spem misericordiae animabitur, si consyderet, divinam promissionem sibi factam, quam impossibile est mentiri, adhuc integram et non mutatam, nec mutabilem ullis peccatis esse, sicut Paulus dicit II. Timot. II. si non credimus, ille fidelis permanet, se ipse negare non potest. Haec, inquam, veritas dei eum servabit, ita ut, si cetera omnia ruant, haec tamen eum credita non derelinquet. Habet enim per hanc, quod insultanti adversario opponat, habet, quod turbantibus peccatis conscientiam obiiciat, habet, quod horrori mortis et iudicii respondeat, habet denique, quod universis tentationibus solacium sit, nempe hanc unam veritatem, dicens ‚Deus est verax in promissionibus suis, cuius signum in baptismo suscepi. Si deus pro me, quis contra me?'" [127].

Dieser Text wird in seinem Gewicht schon dadurch deutlich, daß Luther ihm drei Abschnitte folgen läßt, die dasselbe wie er jeweils neu formulieren. In ihm sind alle Merkmale des reformatorischen Promissiobegriffs versam-

---

[124] 527, 23—25.
[125] Ebd. ZZ. 25—32.
[126] 528, 8—17.
[127] Ebd. ZZ. 20—35.

melt. Gott wird als der ergriffen, der sich in mündlichem Wort dem Menschen so zusagt, daß dieser sich auf ihn verlassen kann. Gottes Wahrheit liegt in seiner Treue, mit der er zu seinem ergangenen Wort steht. Er hat sich in die einmal geschehene Taufpromissio so gebunden, daß der Angefochtene, durch das mündliche Wort der Predigt dazu befähigt und ermuntert, ihn immer neu bei der einen, bestimmten Zusage behaften und gegen die Anklagen des eigenen Gewissens, gegen die Schrecken des Todes und Gerichtes darauf pochen kann: „Baptisatus sum!“ [128]. Der nominalistische Gedanke der potentia dei ordinata, in der ersten Psalmenvorlesung — ebenfalls im Zusammenhang mit Mk 16, 16 und 2. Tim 2, 13 — im Sinne der dargestellten Gerichtspromissio aufgenommen [129], kommt hier nun in neuer Weise zur Geltung: in der vom Gerichtswort scharf unterschiedenen Heilspromissio, die nicht im Sündenbekenntnis und Bittgebet wahrgenommen ist, sondern darin, daß man sie als schon empfangen Gott vorhält und seine Treue in ihr faßt. Luther nennt dies: „promissionem confiteri domino“ [130] oder abgekürzt: „dominum confiteri“ [131]. So stellt sich im Gefolge des neuen Promissioverständnisses auch ein neuer Begriff von „confessio“ ein, der sich charakteristisch vom früheren abhebt, in dem sie, primär „accusatio sui“, negativ auf den Menschen reflektiert war. Die „confessio“ im neuen Sinne, identisch mit der „fides“, ist Echo assertorischer Predigt [132]. In ihr liefert sich der Mensch der Zusage Gottes aus, ohne sich negativ auf sich selber zurückzubeziehen. Derselbe Wandel wie im Confessioverständnis zeigt sich in dem der „memoria“. Sie war in der ersten Psalmenvorlesung im Sinne der Meditationsfrömmigkeit [133] und — als „memoria passionis Christi“ — noch in der Hebräerbriefvorlesung (zu 10, 2 f.) in einem unklaren Verhältnis zum beginnenden reformatorischen Verständnis als existentieller Nachvollzug („phase mysticum“) verstanden worden [134]. *Nun ist das Gedächtnis der Taufe der Predigt anvertraut, die die Taufpromissio in öffentlich lautwerdender assertio wachhält und so immer neu die Buße als*

---

[128] „Ita legitur de quadam sancta virgine, quae, quoties tentabatur, non nisi Baptismo suo repugnabat, dicens brevissime ‚Christiana sum‘. Intellexit enim hostis statim virtutem baptismi et fidei, quae in veritate dei promittentis pendebat, et fugit ab ea“ (529, 6 bis 10). — „Christianus“ läßt sich durch „baptisatus“ austauschen: Z. 11 ebd.

[129] S. o. S. 118—123. Das Wort aus 2.Tim 2, 13 (528, 26—28) ist 529, 15 f. s. (Anm. 131) wieder aufgenommen.

[130] Vgl. nochmals 528, 20—22: „poenitens primo omnium baptismi sui memoriam apprehendat et promissionis divinae, quam deseruit, cum fiducia recordatus eandem confiteatur domino ...“

[131] „Nulla enim peccata eum possunt damnare, nisi sola incredulitas: cetera omnia, si redeat vel stet fides in promissionem divinam baptisato factam, in momento absorbentur per eandem fidem, immo veritatem dei, quia seipsum negare non potest, si tu eum confessus fueris et promittenti fideliter adhaeseris“ (529, 13—17).

[132] Vgl. 535, 30 („praedicator et assertor huius libertatis et scientiae“).

[133] Vgl. o. S. 252.

[134] Vgl. o. S. 220—222.

„reditus ad baptismum" [135] *setzt.* „Si enim filii Israel ad poenitentiam reversuri primo omnium exitum de Aegypto memorabant, et hac memoria ad deum, qui eduxerat eos, revertebantur, quae memoria et hoc ipsum praesidium eis toties a Mose inculcatur et a David repetitur, quanto magis nos nostrum de Aegypto nostra exitum debemus memorare et eius memoria redire ad eum, qui nos eduxit per lavacrum regenerationis novae, cuius memoria in hoc ipsum nobis commendata est! Id quod omnium commodissime fieri in sacramento panis et vini potest. Sic enim olim tria ista sacramenta, poenitentia, baptismus, panis simul eodem officio frequentabantur et alterum alterum iuvabat."[136]

Mit den letzten beiden Sätzen ist der Zusammenhang der drei für Luther verbleibenden Sakramente und damit *die sachliche Mitte der ganzen Schrift De captivitate* formuliert. Buße und Abendmahl haben dieselbe Aufgabe: den Rückweg zur Taufe herzustellen, der Taufpromissio neu Gehör zu verschaffen. In beiden geschieht dies mittels und kraft wiederum der promissio. Diese, als Absolutions- bzw. Gabewort, konstituiert zwar das Sakrament, das seinerseits freilich überhaupt erst zu ihrer Entdeckung geführt hat, ist aber in diesem nicht erschöpft, sondern bildet den Grundtext jeder Predigt als „summa et compendium Euangelii. Quid est enim universum Euangelium quam bonum nuntium remissionis peccatorum? At quicquid de remissione peccatorum et misericordia dei latissime et copiosissime dici potest, breviter est in verbo testamenti comprehensum. Unde et contiones populares aliud esse non deberent quam expositiones Missae, id est declarationes promissionis divinae huius testamenti." So hatte Luther im Abendmahlskapitel formuliert[137]. Zum selben Verständnis wird er, wie sich zeigte, im Taufkapitel mit seiner Bestimmung der memoria der Taufpromissio geführt. Vom reformatorischen Promissiobegriff aus hat sich so auch — was ein kirchengeschichtliches Ereignis darstellt — ein neues Verständnis der Predigt ergeben. Unzutreffend ist die gängige Meinung, nach der Luther aus einer „prädikatorischen Uranlage" [138] heraus schließlich zu seinem neuen Verständnis der Sakramente fand. Vielmehr gab er der Predigt eine neue Funktion dadurch, daß er ihr als Grundtext die Tauf-, Buß- und Abendmahlspromissio zuwies. *Der Ursprung des reformatorischen Predigtverständnisses ist im Promissiobegriff zu sehen,* der einer tiefdringenden Neubesinnung auf die Funktion der Sakramente erwuchs und sich weder historisch noch systematisch aus diesem Zusammenhang lösen läßt.

Wie sich das neue Promissioverständnis im Gebrauch der Schrift Geltung verschafft, wie Luther also sein reformatorisches Predigtprogramm verwirklicht, ist im nächsten Kapitel, exemplarisch, zu zeigen.

---

[135] In Luthers zusammenfassender Formulierung am Ende von De captivitate: 572, 16 f. („via ac reditus ad baptismum").

[136] 528, 36—529, 6. [137] 525, 36—526, 2. Vgl. o. S. 247 f.

[138] A. Brandenburg, Gericht und Evangelium, 20. Vgl. o. Kap. II, Anm. 424.

ACHTES KAPITEL

Promissio und meditatio

(das reformatorische „pro me") [1a]

Die Frage nach dem reformatorischen „pro me" ist identisch mit der nach dem Begriff des Kanons, den Luther bei der Schriftauslegung gebrauchte. Besonders klar wird er in der Vorrede zum Septembertestament (1522) [1], also an publizistisch wirksamster Stelle, entwickelt. Ein Kanon hat sein Wesen in seiner Eindeutigkeit. Im Blick auf den Gebrauch und die Wirkung der Schrift muß man daher gewiß sein, „das nur eyn Euangelion sey, gleych wie nur eyn buch des newen testaments, und nur eyn glaub, und nur eyn Gott, der do verheysset ... gleych wie nur eyn Christus" [2]. Diese Einheit ist die worthafte Eindeutigkeit der promissio, der man hörend innewird, „wenn die stymme kompt, die da sagt, Christus sey deyn eygen mit leben, leren, wercken, sterben, aufferstehen unnd alles, was er ist, hat, thutt und vermag" [3]. Hinter dem sich in solche Stimme fassenden, zuschickenden und zueignenden Christusgeschehen, hinter diesem *Wort* Christi stehen seine aus sich und in sich betrachteten *Werke* zurück. „Denn die werck hulffen myr nichts, aber seyne wort die geben das leben, wie er selbst sagt." [4] Aus diesem Grund räumt Luther dem Johannesevangelium den Vorrang vor den Synoptikern ein und stellt neben es die Paulus-

---

[1a] Zu diesem und dem folgenden Kapitel vgl. jetzt W. Kreck: Das reformatorische „pro me" und die existentiale Interpretation heute, Studien zur Geschichte und Theologie der Reformation, Festschrift für E. Bizer, hs. v. L. Abramowski und J. F. G. Goeters, 1969, 283—303.

[1] DB 6, 2—11. Vgl. die Vorrede zur Auslegung des 1. Ptr: 12, 259 f. (1523).

[2] DB 6, 2 (12—22), 21 f.; ebd. 6 (22—8, 2), 22 f. Vgl. 12, 259 f., besonders 260, 6 f.: „... eynerley wortt und eyn Evangelion, Gleych wie auch nur eyn glawb, eyn tauff ist ynn der gantzen Christenheytt."

[3] DB 6, 8, 18 f. (Vgl. ebd. ZZ. 23 f.). Vgl. 12, 259, 8—13: „Evangelion aber heysset nichts anders, denn ein predig und geschrey von der genad und Barmhertzikeytt Gottis, durch den herren Christum mit seynem todt verdienet und erworben, Und ist eygentlich nicht das, das ynn büchern stehet und ynn buchstaben verfasset wirtt, sondern mehr eyn mundliche predig und lebendig wortt, und eyn stym, die da ynn die gantz wellt erschallet und offentlich wirt außgeschryen, das mans uberal höret." Dasselbe in spezifischer Ausrichtung auf den Testamentsbegriff: DB 6, 4, 12—23.

[4] DB 6, 10, 21—23.

briefe und den ersten Petrusbrief[5]. Aus diesem Grund „ist das der rechte prufesteyn alle bucher zu taddelln, wenn man sihet, ob sie Christum treyben, odder nit“[6]. Luthers „Kanon im Kanon“ ist also kein allgemeines christologisches Prinzip, auch nicht eine Christusgeschichte als solche, sondern die genau bestimmte Größe der Christuspromissio.

Das mit der Gegenüberstellung von Christi Wort und Werk[7] angezeigte Problem beschäftigt Luther indirekt seit jener berühmten Randbemerkung zu Augustins De trinitate IV, 3 („sacramentum/exemplum“) von 1509[8]. In seiner frühen Theologie löst er es, wie wir sahen[9], im Sinne Taulers und sieht ein „Werk“ Christi, vornehmlich die Passion, darin gegenwärtig wirksam, daß seine Bedeutsamkeit in existentiellem Nachvollzug wahrgenommen wird. Die Bedeutsamkeit ist dabei das Faktum und Existenz vermittelnde Dritte, das vom Faktum abstrahiert bzw. auf das das Faktum zurückgeführt ist: eine Möglichkeit menschlichen Selbstverständnisses, die ihren Verwirklichungen zugrunde und also immer voraus liegt. Wichtig dabei zu beachten ist, daß im Unterschied zu den meisten anderen Vertretern spätmittelalterlicher Meditationsfrömmigkeit nach Luther der Nachvollzug nicht als selbstbewerkstelligt, sondern als vom Urbild dieser Bedeutsamkeit, also vom Existential in seiner ersten Veranschaulichung gewirkt erfahren wird[10].

Damit stehen in Luthers früher Theologie nicht Christi Werke und sein Wort einander gegenüber, sondern seine Werke und das als von ihnen gewirkt verstandene Ergreifen ihrer Bedeutsamkeit.

Die skizzierte Auffassung versammelt sich in dem Begriff „meditatio“. Er meint — im Sinne des frühen Luther — jenen Verstehensprozeß, in dem ich das Faktum des Lebens und Leidens Jesu auf mich beziehe, für mich bedeutsam werden lasse, indem ich sein „pro me“ erkenne, das dem Faktum selbst nicht innewohnt, sondern sich erst im Betroffensein von ihm konstituiert. Das „pro me“ ist kein Moment des wahrgenommenen Faktums, sondern der wahrnehmenden Existenz — die Kurzformel für den Modus der Aneignung.

Eine erhebliche Unschärfe in den Darstellungen der Theologie Luthers rührt daher, daß *dieses* „pro me“ nicht abgehoben wird vom *reformatorischen*, das nicht sogleich die *An*eignung, sondern primär die *Zu*eignung meint — als Echo ausdrücklicher, lautlich artikulierter Zusage „pro te“ (bzw. „pro vobis“), deren Geltung nicht von der Kraft der Aneignung abhängt. Das Gemeinsame ist zunächst nur, daß beidemal vom Faktum als

[5] Ebd. ZZ 9—35. Vgl. 12, 260, 9—32 und zuvor 10 I, 1, 46, 17—47, 7 (47, 6 f.: „Aber S. Paulus schreybt nichts von dem leben Christi, druckt aber klar auß, worumb er kummen sey und wie man seyn brauchen soll“).

[6] DB 7, 384, 26 f. (Vorrede zum Jakobusbrief; 1522).

[7] Im Sinne von verbum — factum (nicht etwa opus oder munus!).

[8] S. o. S. 79 ff. [9] S. o. S. 94 f.

[10] Vgl. im nächsten Kap. bes. S. 300 und 318.

solchem nichts erwartet wird. Darüber hinaus aber darf nicht übersehen werden, daß das frühe Meditationsverständnis tiefgreifend umgewandelt wurde durch das reformatorische Promissioverständnis. Denn dieses schließt die „fides historica" [11] nicht nur in der Gestalt aus, die die frühe Theologie ablehnte [12]. Vielmehr gerät nun auf die Seite der „fides historica" eben das, was nach der frühen Theologie gerade alternativ zu ihr stand: die fides als „contritio" [13]. Alternative zu ihr wird jetzt die fides „relata ad promissionem" [14].

Damit soll keineswegs gesagt sein, daß das „pro me" der meditatio vom „pro me" der promissio einfach abgelöst worden sei. In einem Wechselspiel vielmehr wirkte einerseits die sakramentale Textmeditation im Sinne der frühen Theologie bei der Entstehung der reformatorischen Promissiotheologie mit, wurde andererseits aber von dieser verändert.

Der Einfluß des frühen Meditationsverständnisses auf die reformatorische Theologie zeigt sich in der weiterhin bestimmenden individualisie-

---

[11] Diese vor allem von der Disputatio de fide (39 I, 44 ff.) her bekannte Bezeichnung begegnet bei Luther mW erstmals in dem Anm. 13 (s.u.) zitierten Text (Der mit ihr angesprochene Sachverhalt steht ihm freilich schon früh vor Augen [s. o. m. m. im Text]). Da er eine Nachschrift Melanchthons ist, könnte dieser die Bezeichnung als Zusammenfassung von Weitläufigerem von sich aus gebraucht haben. Jedenfalls begegnet sie gleichzeitig bei ihm selbst in den Capita (s. u. Anm. 14). Das ihr entsprechende „historico more praedicare" dagegen ist für diese Zeit bei Luther oft zu belegen (Operationes in Psalmos: 5, 543, 14—16; 544, 17 f.; De libertate Christiana: 7, 58, 32 f.). Vgl. die Passionspredigten von 1517, 1518 und 1519: 9, 142 ff.; 1, 336—339. 339 f.; 2, 131—142. Einen interessanten Hinweis zum Verständnis des Sprachgebrauchs gibt Melanchthon. Er sagt (CR 1, 109) von einem Brief, er habe ihn „simpliciter et fide historica" geschrieben, also „in gutem Glauben". Dieser Sprachgebrauch paßt ausgezeichnet zu dem der Capita (vgl. Anm. 14). „Fides historica" meint also die allgemeine Vertrauenswürdigkeit menschlicher Rede, die keine letzte Gewißheit vermittelt. Entsprechend ist Chr. Gestrichs Exkurs über „fides historica" (Zwingli als Theologe, Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie 20, 1967, 29—31) zu ergänzen.

[12] Vgl. z. B. die o. S. 94 f. behandelte Randbemerkung zu Taulers Predigten.

[13] Soviel jedenfalls läßt sich den Bruchstücken eines im Disputationsstil gehaltenen Vortrags Luthers „de iustificatione" (wahrscheinlich vom August 1520: WA 9, 470) entnehmen, die in einer Sammlung Melanchthons überliefert sind: 9, 470 f. Vgl. bes. 471, 5—7: „Multos dolere credentes, et tamen peccatum illis non dimitti. Iudas credit generaliter, dolens est, tamen ei peccatum non dimittitur. Persiste in hoc: Quod conscientia non potest fide historica pacificari." — Die Bedeutung des damit Angesprochenen tritt dann später vor allem in der Cordatus-Kontroverse (s. dazu z. B. W. Neuser, Luther und Melanchthon — Einheit im Gegensatz, ThEx NF 91, 1961, 6—13) ins Licht.

[14] So die Formulierung der Capita Melanchthons: „In fidei vocabulo variant scriptores. Est enim fides Miraculorum quae non iustificat. Est et *fides Historica* hoc est eiusmodi opinio qua Livio qua Salustio et aliis bonae fidei historicis credo. Sic etiam impii credunt mundum esse creatum Christum esse resurrexisse et pleraque alia quae fides etiam non iustificat. Sed *fides proprie relata ad promissionem* Est fides iustificans" (CR 21, 35 f. [18 b]). Damit ist nicht gesagt, daß die „fides ad promissionem relata" bei Melanchthon im Zusammenhang der Capita dasselbe wie bei Luther ist.

renden Zuspitzung des neutestamentlichen „pro nobis" zum „pro me"[15]. Ferner darin, daß Luther biblische Texte so umprägt, daß sie den Charakter unmittelbarer Anrede erhalten, falls dieser ihnen fehlt. Eindrucksvolles Beispiel hierfür ist die Umstilisierung von Mk 16, 16 in die 2. pers. zu dem „glaubstu so hastu ..."[16]. Das Prinzip dieser Umstilisierung waltet ebenso darin, daß Luther im Blick auf die verschiedenen Formulierungen des Gabespruchs der Abendmahlsworte vor dem „pro multis" deutlich das „pro vobis" bevorzugt[17]. In dieser Blickrichtung ist durchaus eine Kontinuität von der frühen Meditatio- zur reformatorischen Promissioauffassung festzustellen und folgerichtig das reformatorische „pro me" als Vertiefung spätmittelalterlicher Meditationsfrömmigkeit[18] zu sehen.

Doch zeigt sich so nur eine Seite des Phänomens. Denn unbeschadet der skizzierten Anknüpfung ist eine entscheidende Verschiebung eingetreten. Beobachten läßt sie sich in der Verwendung eben des Verbes *„meditari"* bzw. eines seiner deutschen Äquivalente: „sich *(ein/vor)bilden"*. In der frühen Theologie begegnet es im Blick auf die Historie Jesu, seine Geburt, Passion usw.[19]. *Die reformatorische Theologie gebraucht es neu: für den Umgang mit der wortwörtlichen Zusage — erstmals für den Bezug auf Mt 16, 19 im Bußsakrament:* „Diße heylige trostliche gnadenreiche wort gottis muß eyn yglich Christen mensch tieff behertzigenn unnd mit grossem danck yn sich *bilden,* dan hirynne ligt das sacrament der puß, vorgebung der sund, trost und frid des gewissens, alle freud und seligkeit des hertzen widder alle sund, widder alle erschreckung des gewissens, wider vorzweyfflung und anfechtung der pforten der hellen."[20] Nur im Innewerden wortwörtlicher und gegenwärtig hörbarer Christuszusage — nicht mehr im Wort als Bild, sondern im Bild als Wort[21] — meint Luther den „devotiones humanas" entgehen zu können; nur so meint er Gottes Macht und Gabe nicht erst in menschlicher Verifikation gelten zu lassen. Dies wird besonders in jener Predigt „de testamento Christi" vom 8. April 1520, in der sich die reformatorische Abendmahlsauffassung erstmals in der dann nicht mehr überholten Gestalt formuliert, deutlich — und zwar an genau der Stelle, an der Luthers Entdeckung des Wortes in der Eucharistie als deren eigentliche Kraft am ursprünglichsten bezeugt ist: „Attollendus animus est ad ea, quae caeremoniis significantur, non quae fiunt, quae sensui exposita sunt. —

---

[15] Vgl. M. Elze, Züge spätmittelalterlicher Frömmigkeit in Luthers Theologie, ZThK 62, 1965 (381—402), 400, Anm. 71.

[16] Vgl. o. S. 200 f.

[17] Vgl. o. S. 212 f., 253 und u. Anm. 26 (Kl. Kat.).

[18] Vgl. Elze. a. a. O., 401, und: Das Verständnis der Passion Jesu ..., 127. 150 f.

[19] S. o. z. B. S. 95—100.

[20] Bußsermon 1519; 2, 715, 15—20 (Hv).

[21] Vgl. den Sermon von den guten Werken, § 17: Der Glaube kommt „allein ausz Jesu Christo, umbsunst vorsprochen und geben ... Sich, alszo mustu Christum in dich bilden und sehen, wie in ym got seine barmhertzickeit dir furhelt und anbeuttet an alle Deine vorkummende vordinst, unnd ausz solchem bild seiner gnadenn schepffen den glauben unnd zuvorsicht aller deiner sund" (6, 216, 15. 26—29).

Mysterium Eucharistiae non intelligimus facilius ac rectius ex ullo quam ex ipso Christi sermone. Atque agite, hic defigite oculos in Christi verba, non sunt enim celanda, sed evulganda, atque ita ut scias, in ipsa positam esse tibi summam salutis. Obmitto devotiones humanas, ad verbum Christi meditandum animum compara. *Accipite* ... Ex his verbis vim Eucharistiae intelliget, qui ea bene meditata habuerit, et in his est verus praeparandi modus positus." [22]

Wie früher [23] versucht Luther zunächst auch hier, vom anschaulichen Meßgeschehen aus zu einem dadurch Bedeuteten vorzudringen. Dies wird nun aber nicht bei entsprechender Brechung des Anschaulichen in Innerlichem und einer erst in diesem zustande kommenden Vergewisserung gefunden, sondern in Äußerem. Das „mysterium Eucharistiae" liegt paradoxerweise gerade in öffentlichem Wort! Wie im Bußsermon [24] wird so trotz dem augustinischen Ausgangspunkt der Bestimmung durch das Erkennen der Kraft des Sakraments im Gabewort und durch das scharfe Achten auf den Wortlaut dieses Wortes augustinisches Zeichenverständnis gerade überwunden. Entsprechend ist der Glaube unmittelbar auf das äußere Wort bezogen, ist als „verus modus praeparandi" keine andächtige Vorbereitung auf den Empfang der Gabe mehr [25], sondern sieht sich zuvor bereitet — „in his verbis positus" [26].

Genau dasselbe wie hier im Blick auf das anschauliche Meßgeschehen vertritt Luther 1521 in der Predigt über Lk 2 im Blick auf eine (in der Erzählung) anschauliche Jesusgeschichte [27]: Das Mysterium des Geschehens gibt sich jeweils in offenbarer promissio kund. Diese Parallelität läßt verstehen, weshalb Luther unmittelbar neben Taufe (‚Buße) und Abendmahl die „divinae doctrinae meditatio", also den Umgang mit der Schrift überhaupt, stellt [28] und entsprechend in der 8. These der De captivitate programmierenden Disputation über die 2. Distinktion des 4. Buches der Sen-

[22] 9, 445, 19—446, 4.

[23] Vgl. die Predigt vom 21. Sept. 1516, in der die Zeremonien der Messe als Hinweis auf eine hintergründige Bedeutung genommen sind: 1, 443, 17—23 und dazu o. S. 110.

[24] § 6 und dazu o. Kap. IV, Anm. 199.

[25] Vgl. dagegen die Auslegung der 4. Bitte des Vaterunsers von 1517 (9, 146, 17—30) und das an diesem Punkt noch nicht klare Scholion zu Hebr 5, 1 (dazu o. S. 206 ff., bes. 210 f.).

[26] Als Parallelen zu diesem Text (446, 3 f.) s. in derselben Predigt (447, 17—19): „Est ergo ad Eucharistiam haec dispositio, ut hanc promissionem arripias et constanter credas, hoc testamento Jesu Christi abolita esse peccata tua" und (447, 24 f.): „ita accede, non velut ante tuis precibus et confessionibus praepurgatus, sed purgandus ipsius Eucharistiae huiusque testamenti fide." Vgl. 6, 517, 22 f.; 520, 6 f. (De captivitate) und den Kleinen Katechismus: „der ist recht wirdig und wohl geschickt, wer den Glauben hat an diese Wort: ‚Fur Euch gegeben' und ‚vergossen zur Vergebung der Sunden'... Und wer denselbigen Worten gläubt, der hat, was sie sagen und wie sie lauten, nämlich ‚vergebung der Sunden'" (BSLK 521, 4—7; 520, 38—40) — worauf schon oben (Kap. IV, Anm. 199) hinzuweisen war.

[27] S. u. S. 287 ff.

[28] In der Predigt über Gen 9, 9 (9, 348 f.): s. o. S. 161 (Gliederung der Darstellung).

tenzen des Petrus Lombardus formuliert: „quot sunt verba dei tot fere sunt sacramenta, quae fidem excitant, etiam si signum desit“ [29]. Luther kann dies nur vom Oberbegriff der „promissio“ her sagen [30]; „inter sacramenta“ können gerechnet werden „omnia illa, quibus facta est promissio divina“ (De captivitate) [31].

Doch wirft die damit ins Blickfeld getretene Pansakramentalisierung der Schrift sofort die Frage auf, ob sie nicht eine unzulässige Extrapolation ist, die den Punkt, von dem aus sie gewonnen wurde, gerade zerstört, nämlich die promissio als *bestimmtes* Wort. Diese Frage stellt und löst sich in besonderer Dramatik *in der Folge dreier Predigten über die Geburtsgeschichte Jesu (1519, 1520 und 1521), die zugleich in eindeutiger Tendenz bekunden, in welcher Weise die sakramentale Textmeditation im Sinne der frühen Theologie in der reformatorischen Theologie weiterwirkt und doch von dieser stark verändert wird.* — Wie im Blick auf das Abendmahl wird sich auch hier zeigen, daß der reformatorische Neuansatz nicht mechanisch sich sofort überall Geltung verschafft, sondern sich jeweils erst in kühnem Experimentieren nach verschiedenen Anläufen wiederfinden bzw. ausweiten läßt.

Im Dezember 1519 eröffnet Luther die schon lange geplante [32] fortlaufende Auslegung „universae historiae Euangelicae“ mit einer programmatischen Themapredigt über den Unterschied von Gesetz und Evangelium [33]. Dabei [34] klingen in der Bestimmung des das Gesetz von sich abhebenden Evangeliums schon die Motive an, die dann von der ersten Predigt der Reihe aufgegriffen und scharf umrissen dargestellt werden. Diese hier interessierende Predigt, vom 25. 12. 1519, beginnt mit einer Vorbemerkung grundsätzlicher Art, deren Bedeutung sich nicht nur aus ihr selbst erweist, sondern auch darin, daß sie den Aufriß des Freiheitstraktats (seine Doppelteiligkeit) vorprägt [34a], in erweiterter Form unter dem Titel „Ein klein Unterricht, was man in den Evangeliis suchen und gewarten soll“ die Wartburgpostille einleitet und weiterhin als bestimmendes Moment in der erwähnten Vorrede zum Septembertestament wirkt: „Hic a principio admoneo, om-

---

[29] 9, 313, 17 f. (s. o. S. 162 f.).

[30] Vgl. die Thesen 3—5 ebd. mit den Thesen 7 f. (alle o. S. 162 f. zitiert).

[31] 6, 571 (35—572, 9), 35 f.

[32] Vgl. Luthers Brief an Spalatin vom 16. (?) Oktober (Br 1, 538 f.; ZZ 5—17) und 7. Nov. 1519 (Br 1, 553 f.; ZZ 3 f.). Auf vielfache Bitten hin will Luther Priestern und Mönchen mit einer Postille helfen, „ut recisis reiectisque illotis illis fabulis sermocinistarum Christum proscribentibus magis quam describentibus haberent, quo puram Christi Theologiam in populo vulgarent et errores pellerent, qui velut diluvium inundarunt“ (Br 1, 538; ZZ 8—11; vgl. 2, 112, 21 f.). Am 7. Nov. ist Luther dann „accinctus operi enarrandi Epistolas et Euangelia“ (Br 1, 553; Z. 3).

[33] 9, 437 f.; vgl. die Notiz Polianders: 436, 34—37.

[34] 437, 1 ff. 35—39; 438, 5. 23—25.

[34a] S. o. S. 78 f.

nem Christi vitam, omnes Christi res gestas bifariam nos tractaturos: Sacramenti vice, et exempli vice."[35]

Der Unterschied zwischen Christus und den Christen (Heiligen) und im Zusammenhang damit der von Gesetz und Evangelium[36] wird verwischt, wenn eine Predigt Christus nur als nachzuahmendes „exemplum" vor Augen stellt. Denn in ihm läßt sich nicht nur die Idee einer zu verwirklichenden virtus erblicken, vielmehr *wirkt* er diese virtus in den Menschen, ist „sacramentum". Von diesem als vom Urgrund her Geschehenden ist das „exemplum" als selbst Nachzuvollziehendes zu unterscheiden; dabei geht es um Gewinn oder Verlust des Skopus des ganzen Evangeliums[37].

Die Predigt selbst beginnt damit, daß der in der Vorbemerkung ausgeführte Grundsatz sogleich auf den auszulegenden Text, Mt 1, 1: GENERATIO IESU CHRISTI, angewandt wird. Die Predigt will nichts anderes sein als eine Meditation dieser Wörter, die — hauptsächlich — als „sacramentum" und — nur kurz am Ende[38] — als „exemplum" genommen werden.

„Haec verba sacramentum quoddam sunt, per quod, si quis credat, et nos regeneramur"[39]: Christi „generatio" verursacht — sakramental meditiert — unsere „regeneratio"[40]; „Christus natus est: crede tibi natum esse, et tu renasceris" — welche Aussage in ihrem Gewicht noch verstärkt wird durch die sich unmittelbar anschließende parallele Formulierung: „Christus vicit mortem, peccatum: Crede tibi vicisse, et tu viceris."[41]

Ausdrücklich ist gesagt, woran dieses Verständnis orientiert ist: an Taufe und Absolution[42], wie denn auch die „divinae doctrinae meditatio" in jenem Summarium der Predigt über Gen 9, 9 vom November 1519 neben Taufe und Abendmahl erscheint. Nur von daher können *alle*[43] verba des Evangeliums als „symbola" begriffen werden, „per quae detur illa ipsa iustitia, virtus, salus, quam ipsa verba prae se ferunt"[44]. Diese Bestimmung deckt zwar genau Luthers neues Sakramentsverständnis, nach dem das Absolutionswort als promissio[45] das wirkt und gibt, was es sagt. Es stellt

---

[35] 439, 19—21.

[36] 9, 437, 1 ff. (Gemeint ist das Evangelium über den Einzug in Jerusalem [Mt 21], worüber Luther am 27. Nov. 1519 predigte: 9, 425 f.)

[37] 439, 21—440, 5. [38] 9, 442, 28—31. [39] 440, 6 f.

[40] 442, 28: „Christi nativitas est causa nostrae."

[41] 442, 25 f. [42] 440, 7—10. 17—19.

[43] Vgl. u. Anm. 46, vor allem aber o. Kap. II, Anm. 370.

[44] 440, 11 f.: Die Bedeutung dieser Definition erhellt daraus, daß sie im abschließenden „summarischen Begriff" (vgl. 442, 20) in fast derselben Formulierung nochmals begegnet: „Evangelium sane meditamur sacramentaliter, hoc est verba per fidem hoc ipsum in nobis operantur, quod prae se ferunt" (442, 23 f.). S. u. S. 282 f.

[45] Melanchthon, der die Definitionen dieser Predigt, speziell die in der nächsten Anm. nachgewiesene, sofort in seiner Matthäusvorlesung (zu 8, 2) aufgreift („Omnes historiae Christi sunt sacramenta, id est: promissiones, quibus certi sumus Deum daturum omni credenti gratiam"; Werke in Auswahl, hg. v. R. Stupperich, Bd. IV, 166, 14—16), erläu-

sich aber die oben schon aufgeworfene Frage, ob sich dieses Verständnis so ausweiten läßt, daß gelten kann: „omnia verba, omnes historiae Euangelicae sunt sacramenta quaedam, hoc est sacra signa, per quae in credentibus deus efficit, quicquid illae historiae designant."[46] *Wie* läßt sich eine Historie der Evangelien als ganze oder in allen einzelnen Wörtern sacramentaliter predigen und glauben? Was besagt die Einsicht der Notwendigkeit, das erzählte Geschehen auf sich zu beziehen[47]? Luther bedenkt hier nicht, daß der geforderte Bezug nicht mehr oder weniger beliebig hergestellt werden kann. Denn er muß doch wohl schon unmittelbar vorgegeben sein, sollen Wortlaut und heilsame Bedeutsamkeit nicht auseinanderfallen und so die Kraft des sakramentalen (= promissionalen) Wortes zerbrechen.

In seinem kurz vor Weihnachten 1519 erschienenen Abendmahlssermon hatte Luther versucht, den in der Neufassung des Bußsakraments gefundenen Promissiobegriff auf die Elemente und die Handlung der Messe anzuwenden und sie als „gewisses Zeichen" zu verstehen[48]. Doch sah er sich gezwungen, dieses Vorgehen sofort wieder zu revidieren[49]. Als Grund dafür ergibt sich aus dem Ergebnis der Revision, daß das Verständnis des Wortes als Symbol bzw. Zeichen, das wirkt, was es sagt, an einem ganz bestimmten Wort haftet und nur für ein gleichstrukturiertes anderes Wort gilt, nicht aber auch auf einen *Vorgang* angewandt werden kann, der wie in der Messe direkt oder wie in der Erzählung einer Geschichte indirekt anschaulich ist. Im Sinne des reformatorischen Promissiobegriffs ist ein solcher anschaulicher Vorgang in seinem erst herzustellenden Bezug auf mich nicht „Wort". Das mir Vorgestellte und von mir Angeschaute mag mich belehren, mich erfreuen, mich rühren, also alle drei Funktionen einer oratio erfüllen[50]. Aber was macht mich gewiß, daß mir darin *Gott* begegnet? Muß ich dies selbst ermitteln und entscheiden, in mir selbst ergründen? Muß ich mich des Heils in dem hier gemeinten „pro me" letztlich nicht doch selbst vergewissern? Damit stellt sich in dieser Predigt das Problem der Vergewisserung noch einmal in aller Schärfe, obwohl es doch im neuen Verständnis des Bußsakraments schon klar gelöst ist. Es wird hier nämlich nicht deutlich, wie denn die „generatio Iesu" unsere „regeneratio" wirkt.

tert mit seinem Zusatz („id est") das Vorangehende im Sinne Luthers völlig richtig, wie De captivitate (6, 571, 35 f.; s. o. S. 279) bestätigt. — Zu Melanchthons speziellem Promissioverständnis in der erwähnten Annotatio s. E. Bizer, Theologie der Verheißung (119 f.), und H.-G. Geyer, Von der Geburt des wahren Menschen (189 f.).

[46] 440, 3—5.

[47] Es ist erforderlich, „nobis ut gestum existimemus, ac ad nos pertinere, quod praedicatur. Idest, Etiam si audiam historiam de Christo et non putem, omnia ad me pertinere, utpote mihi Christum natum esse, passum, mortuum esse, nihil prodest praedicatio sive cognitio historiae" (440, 21—24).

[48] S. o. Kap. VI, bes. S. 226—229.

[49] Mit der Predigt de testamento Christi vom 8. April 1520 und den aus ihr folgenden Schriften.

[50] S. o. S. 89 f.

Als *Wort* ereignet sich die „regeneratio“ nicht. Denn das meditierte Wort des Textes („generatio“) kann gar nicht das wirken, was es sagt. Es soll dies plötzlich auch gar nicht mehr; es soll vielmehr etwas anderes erreichen: die „*re*generatio“. D. h.: Um zu der in der Grunddefinition der sakramentalen Meditation behaupteten *Wirkung* des Textes zu kommen, muß dessen *Wortlaut* tropisch gebrochen werden. Damit aber ist die jene Definition konstituierende strenge Korrespondenz von Sagen und Wirken gerade nicht zur Geltung gebracht.

Statt einer vernehmlichen Zusage, die in dem Text ja auch nicht zu finden ist[51], wird die fragliche Vermittlung allein in einem anschaulichen Bild herzustellen versucht:

Die Wörter GENERATIO IESU CHRISTI umschließen für Luther eine Anschauung, die in ihren konkreten Zügen traditionell geprägt ist: im Sinne und in den Motiven bernhardinischer Christusdevotion[52]. Zum Greifen nahe liegt der puer im Schoß seiner Mutter uns vor Augen; es ist nicht der unnahbare „Christus iudex“. Entsprechend will Luther in immer neuen Anläufen[53] nur das eine, daß wir nicht aus Furcht vor dem „Christus iudex“ und der „maiestas dei“ das Vertrauen auf Gott verlieren. „Haec propterea dico, ne terreamur hunc puerum complecti“[54]; „haec omnia eo pertinent, ne qui territa es conscientia, timeas hunc adire puerum, ex hoc solacium capere . . . Vide, quibus te deus illicit modis.“[55] Schon vorausgesetzt ist also, daß die generatio Jesu die Menschwerdung *Gottes* ist. Sie dient dazu, daß wir Gott *fassen* können, ist damit also das, was Luther später als signum der promissio „angehängt“ sein läßt[56].

Hier freilich wird, da die promissio fehlt, in keiner Weise deutlich, daß und wie wir in diesem puer nun eben *Gott* fassen, daß die humanitas Christi, wie dann die späteren Weihnachtspredigten betonen, ohne die deitas nichts nützt[57].

Zusammenfassend ist festzuhalten: Einerseits zeigt sich in dieser Predigt gegenüber Luthers früherer Evangelienauslegung ein *Neuansatz*. Denn in einer Ausweitung auf „omnia verba, omnes historiae Euangelicae“ erscheint der vom neuen Verständnis des Bußsakraments her bekannte *Promissio-*

---

[51] Vgl. dagegen die u. S. 312 behandelte Emmanuelpredigt, die schon im Wortlaut des Textes (Mt 1, 21. 23) die Zusage findet.

[52] Vgl. u. Anm. 66. [53] 440, 30—442, 22. [54] 442, 21 f.

[55] 441, 12—16.

Von daher ist, trotz dem „obiter“ (441, 30) der ganze Passus 441, 30—442, 20 keineswegs ein „Parergon“ (442, 20).

[56] Vgl. die Predigt „de testamento Christi“ (u. S. 309 f.).

[57] Vgl. z. B. die 1522 veröffentlichte Weihnachtspostille zum Johannesprolog: „die menscheytt were keyn nutz, wenn die gottheyt nit drynnen were, doch widderumb will unnd mag gott nit fundenn werden denn durch und ynn dißer menscheyt, wilche er hatt (alß Isaias. 11. sagt) tzu eynem gewissen tzeychen auffgeworffen und damit tzu sich vorsamlet alle seyne kinder auß der wellt“ (10 I, 1, 208, 22—209, 2).

begriff. Allein mit ihm läßt sich behaupten, daß die „verba per fidem hoc ipsum in nobis operantur, quod prae se ferunt“ [58]. Freilich wird die in dieser und ähnlichen programmatischen Formulierungen [59] vom zugrundeliegenden Promissiobegriff her gesetzte strenge Korrespondenz von Sagen und Wirken faktisch nicht gewahrt. In der konkreten Durchführung der Predigt nämlich wird vielmehr — das ist andererseits hervorzuheben — in höchster *Vollendung* jene *Meditationsfrömmigkeit* bestimmend, die sich schon in Luthers frühesten Äußerungen ausspricht und eine letzte Vertiefung bestimmter mittelalterlicher Traditionen darstellt. Im wirkkräftigen Urbildsein des Evangeliums besteht dessen Proprium, „quod humanis historiis non datur“ [60]. Der causa-Aspekt dabei erscheint unmittelbar identisch mit dem paulinischen Verständnis des Evangeliums als „Kraft Gottes“ (Röm 1, 16 f.) [61], womit auch hier die schon in den frühen Texten wichtige kausative Auffassung des Wortes hervortritt [62]. Vom wirkkräftigen Urbild unterschieden und ihm nachgeordnet ist das demonstrative Vorbild („sacramentum“/„exemplum“).

Aus seiner Bildtheologie und deren Problematik wäre Luther nie herausgekommen, wenn sich ihm nicht der Begriff des „sacramentum“ — und damit freilich auch die Gestalt der Zuordnung beider Begriffe — gewandelt hätte. Diese Wandlung ist, speziell bezüglich der Geburtsgeschichte Jesu, in der dritten der hier zu behandelnden Predigten eingetreten, in der an Stelle des „sacramentum“ die „promissio“ steht, die von der meditatio im Sinne andächtiger Betrachtung eines Anschaulichen scharf abgehoben ist. Von dort aus bestätigt sich denn auch das Recht, bei der Analyse der Predigt von 1519 die durchgeführte Unterscheidung zweier Momente zu treffen („Neuansatz“/„Vollendung“).

Bevor wir uns der Predigt von 1521 zuwenden, ist noch auf die Christfestpredigten von 1520 zu achten, deren Janusgesicht noch einmal die Problematik des Verhältnisses von Meditationsfrömmigkeit und Promissiotheologie erkennen läßt.

Die Predigt vom 25. Dezember 1520 [63] greift bei der Meditation der Geburt Jesu die Motive vom Vorjahr auf, gebraucht sie aber fast noch weitläufiger und inständiger. Der Bezug auf die besagte Frömmigkeitstradition geschieht dieses Mal sogar ausdrücklich: „Spiritu docti sunt qui hanc can-

---

[58] 442, 24 f.
[59] S. o. Anm. 44 und 46.
[60] 442, 26 f.
[61] 442, 27 f. Vgl. 440, 16 f.
[62] Es wurde schon betont (o. S. 199 f.), daß „kausativ“ allein noch nicht genügt, die Eigenart des reformatorischen Wortverständnisses zu bezeichnen, wenn es richtig ist, daß es einen Unterschied bedeutet, mit „Wort“ die Urbildlichkeit Christi oder die Autorität seiner Zusage zu meinen. Vgl. u. S. 308, 318.
[63] Im Polianderkodex ist sie in einer ausführlichen Bearbeitung (9, 517—520; lateinisch-deutscher Mischtext) und als knappe Nachschrift aus der Sammlung Melanchthons (9, 498 f.) erhalten. Außerdem ist sie in einer rein deutschen Druckbearbeitung (7, 188—193) überliefert. Vgl. WA 9, 516; WA 7, 187 f.

tionem non minus iucundam quam spiritualem effinxerunt: Eyn kyndeleyn ßo lobelich ist unß etc.[64] In qua cantione nihil obmissum est, quod posset ad spiritualem huius nativitatis intelligentiam pertinere. Alßo sehen wyr ..., daß ich glauben ßol daß kynt meyn seyn, daß es eyn reynes kyndt sey, welches mutter eyn Junckfraw, und daß kindt sey auch got, und daß hercze sal och warhafftig sagen: der gottes son ist meyn."[65] In dieser Exegese des Liedes sind die schon zuvor angeführten drei Punkte einer Predigt Bernhards[66] nochmals aufgenommen. Am wichtigsten ist Luther der dritte Punkt, der hier gleich zweimal, am Anfang und am Ende, erscheint, nämlich das „pro me" („ist meyn") als Exponent der geistlichen Geburt, die in Marias Glauben an das Engelwort vorgebildet ist. „Der halben so dise gepurt (sc. die Geburt Jesu) uns sol zu nutze kommen und das hertz wandelbar machen, müssen wir das exempel der junckfrawen in das hertze bilden und yhr nach folgen, dan es ist kein ander weyß darzu, es muß in unsern hertzen auch also zu gehen, wie es yhr geschehen ist. Diß wunderzeychen muß in unns ohn untherlaß vernewet werden, ein itzlicher muß sich des kindes ahn nemen, das er sag unnd glaub, das kin sey sein, wie die junckfraw thet, do sie es entphangen het, ein itzlicher muß thun, als sey es ihm allein geporn, wer sich des kindes nicht also annimpt, an dem ist dise gepurt gantz verlorn."[67]

Wie Maria Christus „in animo" zu empfangen[68] und zu gebären, um sagen zu können: „der gotes son ist meyn"[69] und so „myt Christo im glau-

---

[64] „Ein Kindelein so löbelich ist uns geboren heute / von einer Jungfrau säuberlich, zu Trost uns armen Leuten..." (EKG 18,2; die deutsche Strophe stammt aus dem 15. Jahrhundert).

[65] 9, 518, 22—28.

[66] In Melanchthons Nachschrift, der die deutsche Bearbeitung (7, 188, 18—189, 2) entspricht: „3 miracula memorat Bernados: 1. Quod deus et homo fit una persona 2. Quod virgo parit 3. Quod cor humanum et verbum fidei possunt coire et uniri" (9, 498, 23—26). Luther zitiert Bernhard nicht wörtlich, sondern zieht aus dessen Predigten „in vigilia nativitatis Domini" verschiedene Stellen zusammen: MPL 183, 102 D („miracula... Quae generat, et mater et virgo est; qui generatur, et Deus et homo est") und ebd. 87 D („Virgo credit, fide concipit virgo, parturit virgo, manet virgo: quis non miretur? Nascitur Altissimi Filius, Deus de Deo, genitus ante saecula; nascitur Verbum infans: quis vel satis miretur?"). Vgl. Sermo VI („De Annuntiatione Domini"); ebd. 109—116.
Die Bearbeitung des Polianderkodex weicht in interessanter Weise von den andern beiden Fassungen insofern ab, als er — wie der angeführte Text (s. Anm. 65) zeigt — als dritten Punkt („3. Quod fides Mariae tanta fuerit, ut hoc sacramentum *in se* futurum crederet": 9, 517, 16; Hv) sogleich das versteht, was nach den anderen Fassungen die Art des Gebrauchs aller drei Topoi ist: „Aber dorinne stehet das recht wunder, das die junckfraw Maria glaubt, das dise dinge solten *in yhr* geschehenn, das ist so groß, das wir uns daruber nicht genug mögen vorwundern" (deutsche Bearbeitung: 7, 189, 4—7; Hv).

[67] Deutsche Bearbeitung: 7, 189, 21—29.

[68] Vgl. mit dem u. zitierten und Anm. 72 nachgewiesenen Text das „Christum in animo concipe" und die parallel dazu stehende Wendung „cognoscere Christum" der kurz zuvor (vgl. WA 9, 517, Anm. 1; entsprechend fährt Luther am 30. Dezember mit der Auslegung

ben eyn dingk worden"[70] sein, ist nun freilich eine Sache der richtigen Disposition der Affekte[71]. Damit zeigt sich — vom reformatorischen Promissiobegriff aus — das Problematische und die Grenze der dargestellten Meditationsfrömmigkeit.

„Nemo Christum concipit, nemo dei mater efficitur, nisi cor vacuum sit ab omnibus affectibus. Nos quia in creaturis haeremus, unser hercze ist nicht reyn. Non assequimur hanc nativitatem. Maria stundt gelassen aller creatur, contemptissima hominibus ... warr gancz und gar czw nicht worden."[72] „Es muß noch alßo seyn, unßer hercze muß fur hyn erstorben seyn, Szal es erquickt werden."[73] Folgerichtig schließt die Predigt: „Dyß kyndt ist nicht idermann beredt, Sondern dem, der sich fulet, das im etwas gebricht, eyn hungeryge, bekommerte, gemarterte seel, quae premitur insipientia, infirmitate."[74] Zum „Wort" wird das Christusgeschehen nur dem, der dessen Notwendigkeit fühlt. So führt die Reflexion auf den, dem dieses Kind „beredt" wird, vom Christologischen zurück ins Anthropologische und sucht das Ziel jenes aus diesem zu ermitteln. Der fructus des Christusgeschehens bestimmt nicht dessen usus, sondern der usus den fructus.

In derselben Weise redet Luther am nächsten Tag[75] nochmals „von der geburth Christi, wie man ir brauchen sal. Dann do hin stimmet auch das Exempel Stephani: Wem dißes Kindes gepurth sol zcu nutz kommen, der muß sich, wie ich gesagt hab, aller andern ding eussern, Muß lassen fahren alles, darzcu ehr lib hat ..., muß sich mit frolichem muth in schmach, unehre, in armut und ins sterben geben, Soll ehr wirdig werden das kindt zcuerlangen. Dye alte hauth muß gar abgezcogen werden, und der alt mensch mit allen seynen begirden muß getodet werden, denn kumpt das kindt und schafft in uns eynen newen menschen"[76]. Man sieht: Die Aneignung der Geburt Jesu in der geistlichen Geburt, der Wiedergeburt, meint nicht nur eine Bewegung des Gemütes, sondern die Bußbewegung der ganzen Person in der „resignatio" und „mortificatio sui". Indem aber vom neuen Menschen nur gesagt wird, daß er den Tod des alten voraussetzt, steht Luthers frühe Theologie — hier — noch ungebrochen in Geltung.

Am 30. 12.[77] will Luther „eyn wenig merh sagen, wie es zcugehe, das dis kindt Christus in uns geporen werdt, und das selbig volenden"[78]. Da die „sacramentum"-Seite schon beleuchtet ist — „Wir haben gehoret, wie das

---

von Gen 29 fort: 9, 535—537) gehaltenen Predigt über Gen 28 (9, 403 ff.; Zitate: 407, 29. 28), die u. S. 310 f. behandelt ist.

[69] 9, 518, 28 (s. o. Anm. 65). Vgl. die Weihnachtspredigt von 1519: „das kindleyn ist meyn" (9, 440, 28).

[70] 9, 519, 18 f.

[71] Vgl. die Randbemerkung Polianders (9, 517): „Affectuum nostrorum erga dei gratiam dispositio."

[72] 9, 519, 22—29. [73] 9, 520, 6 f. [74] 9, 520, 32—34.

[75] 9, 525—527; 26. Dez. 1520.

[76] 9, 526, 30—39. [77] 9, 530—535. [78] 9, 531, 2 f.

kindt unser seyn muß, so uns die gepuert frucht bringen soll, und wie wir uns seyn annemen sollen"[79] —, soll nun die „exemplum"-Seite zur Geltung kommen — wozu auf Phil. 2, 5ff. hingewiesen wird: „sicut ipse nostram carnem induit, ita nos induamus aliorum carnem διὰ τῆς ἀγάπης"[80]. Nachdem die Geburt Jesu im Glauben angenommen ist, soll sie ihre Entsprechung in der Liebe finden: „Nu mocht ymand fragen, wie man wissen kan, das wir uns des kindts im herczen durch ein rechten glauben annemen. Darumb wellen wir auch sagen von dem zceychen, welchs gewisslich da ist und folgt in eußerlichen wercken auß dem herczen, do das kindt innen ist. — Dis zceichen ist nicht anders, dan so wir anzcihen und kleydenn uns in unsers nechsten fleisch. Das ist auch ein geystlich gepurtt und mensch werden, dan durch die werden wir eynander selber geporen."[81]

Zur Durchführung des damit angeschlagenen Themas werden Motive verwandt, die besonders aus dem Abendmahlssermon von 1519 bekannt sind: In der Liebe will Christus „uns menschen in einander flechten, das wir alle ein fleysch und eyn corperr werden"[82]. Die Liebe „ist ein gewiß zceichen, das Christi geburdtt in mir krafft und raum hatth. Alß vill in uns sich merhen sulche werck Christlicher lib, alls vill mert sich auch Christus in uns"[83]. Doch scheint der im Sermon von 1519 herrschenden Tendenz, mit einer Verifikation der Christologie in der Ekklesiologie jene als diese zu identifizieren, hier durch die Begründung der Liebe im Glauben, des exemplum im sacramentum entsprechend der Konzeption des Freiheitstraktats (die hier wie in vielen anderen Predigten dieser Monate aufgenommen ist[84]) widersprochen zu sein.

Obwohl in der Grundstruktur des Ganzen der drei Christfestpredigten von 1520 sich ohne Zweifel die des Freiheitstraktats wiederholt, muß man Bedenken tragen, auch genau dieselbe Sache vertreten zu sehen. Der Differenzpunkt liegt im Glaubensbegriff bzw. dem Verständnis des „sacramentum", das hier, schematisch geredet, im Sinne der frühen Meditationsfrömmigkeit, im Freiheitstraktat dagegen im Sinne des reformatorischen Promissiobegriffs verstanden ist. Luther hat die damit angezeigte Spannung offenbar selbst empfunden und der sachlich schon abgerundeten und abgeschlossenen Predigt (vom 30. 12.) die promissio gleichsam angehängt. Denn „ist gnug gesagt, wie man diser geburdt brauchen soll, das sy uns zcu nuzc kumme"[85], muß es überraschen zu hören, daß dies „auch" das Evangelium (Lk 2) lehre, ja, daß dessen „summa" die „Zusagung" sei: „Denn dy summa stet darin, das es sagt ‚Heut ist euch geboren eyn heiland, ... Christus, der Herrh'. Dis ist di zcusagung, di dy engell haben den hirtten geben, die zcu uns allen gehoret, wie dy engell gesagt: ‚zu den leutten eyn gottliches

[79] Ebd. ZZ 3—5.
[80] 9, 499, 33 f. (vgl. ZZ 28 f.); Melanchthons Nachschrift.
[81] 9, 532, 3—10.
[82] 9, 533, 21 f.
[83] 9, 532, 29—31.
[84] Vgl. u. Anm. 129.
[85] 9, 534, 9 f.

wolgefallen'." [86] In der Predigt von 1521 wird, wie sogleich zu zeigen ist, diese „Zusagung" [87] zum Inbegriff des „sacramentum". Daß sie dies hier schon ist, läßt sich nicht sagen, nachdem das „sacramentum" unabhängig von ihr — und ganz im Sinne der frühen Theologie — bestimmt werden konnte.

Daß an eine in sich schon abgeschlossene Predigt ein an anderer Stelle gewonnenes Schema nur angehängt wurde, zeigt sich auch an der konkreten Bestimmung des signum, das ja zur promissio gehört. Dem Zeichenverständnis der Predigt „de testamento Christi" (vom 8. IV. 1520) entsprechend müßte dieses die ganze (Geburts-)Geschichte umgreifen. Doch heftet sich, vom zweiten Teil des Engelwortes aus, das Interesse allegorisch an die Windeln, die das „leiplich wortt des Euangelii und der zcusagung" figurieren [88]. Gemeint ist also mit dem „Zeichen" gar nicht die Geschichte bzw. die humanitas Christi, sondern das diese erst aufschließende Wort selbst. Es „ist kein gewisser zceichen Christum zcufinden den an dem ortt, do man das Euangelium predigtt"; das Wort selbst „ist unser zeychen, do bey finden wir Christum allein" [89].

Im Blick auf das Ganze wird man feststellen müssen, daß *frühe Meditationsfrömmigkeit und reformatorische Promissiotheologie noch spannungsvoll nebeneinanderstehen und noch nicht bündig ineinanderliegen bzw. sich eindeutig voneinander absetzen. Erst beim dritten Anlauf, in der auf der Wartburg geschriebenen Predigt, gelingt Luther ein Wurf, der den der Thesen Pro veritate und der Predigt de testamento Christi ebenbürtig wiederholt.*

In dieser Predigt, die 1522 in der Weihnachtspostille erschien, zeigt sich die reformatorische Gestalt des „pro me" wie in ihrer ursprünglichen Ausprägung im Verständnis von Buße, Taufe und Abendmahl in idealtypischer Schärfe [90].

Deutlich abgesetzt von der andächtigen Betrachtung der Geburtsgeschichte [91], die Luther für die „Einfältigen" „eyn teyls furbilden" [92] will, unternimmt es Luther, darauf zu achten, „was unß fur mysteria, heymliche ding, ynn dießer historien furgelegt werdenn" [93]. Erwartet man von dem Begriff „mysterium" her eine Abstraktion von der Historie auf eine die Zeiten und Personen übergreifende Bedeutsamkeit im Sinne der sakramentalen Textmeditation der frühen Theologie, so muß die sich unmittelbar anschließende Erklärung, die sich als umfassende Definition gibt, nicht wenig erstaunen: „Zwey furnemlich werden ynn allen mysteriis angetzeygt,

---

[86] 9, 534, 10—14.
[87] Ebd. Z 14.
[88] Ebd. ZZ 19 f.
[89] Ebd. 535, 7 f. 6 f.
[90] Das einzige, was man im Vergleich mit dem Freiheitstraktat vermißt, ist eine ausdrückliche Reflexion der Zweinaturenlehre.
[91] 10 I, 1, 62, 17—70, 22.
[92] 10 I, 1, 62, 15.
[93] Ebd. 70, 23 f.

das Euangelium und der glawb, das ist, was man predigen, was man glewben, wer die prediger und wer die tzuhörer seyn sollen; das wollen wyr hie auch sehen"[94].

Was als mysterium, als „heymlich ding" in der Historie Lk 2, 1—14 vorgelegt wird, ist — genau wie in der Predigt de testamento Christi![95] — paradoxerweise gerade das offenbare, nicht hinter dem Text, sondern unmittelbar in ihm sich dargebende, in ihm zu fassende Wort, das das „pro vobis" worthaft artikuliert: „Inn dißen wortten (sc. Lk 2, 10 f.) sihestu klar, das er unß geporn ist"[96]. Was Glaube ist, wird erst im Wort der Zusage erkannt; der rechte Glaube ist der, „den gottis wortt und werck foddert, das du festiglich glewbist, Christus sey dyr geporn, und seyne gepurt deyn sey, dyr tzu gutt geschehen ... wie hie der Engel auch sagt..."[97] *Nicht der Text „der historien an yhr selbst"*[98], *sondern erst und allein der erhellende Kommentar Gottes dazu im Mund seiner Boten, also das das Geschehen in sich begreifende und „zueignende"*[99] *Wort ist der Angelpunkt des Ganzen.* Dieses Wort erst kann die Geburt Jesu, mithin die ganze Geschichte des historischen Jesus, sowie (eine höchst bemerkenswerte Gleichstellung!) die ganze Geschichte des Alten Testaments „antzeygen, offenen und erleuchten"[100]. Dem Begreifen der Geschichte als einer heilsamen „muß tzuvor das Euangelium gehört werdenn und des Engels erscheynen und stym geglewbt werdenn. Hetten die hirtten nitt von den Engellnn gehöret, das Christus alßo da lege, wenn sie yhn tausent unnd aber tausent mal hetten angesehen, weren sie dennoch nit darauß ynnen worden, das Christus das kind were"[101]. Das ist eine unmißverständlich ausgesprochene Einsicht, die ihre Geltung bis heute nicht verloren hat, ja — unter der formgeschichtlichen Fragestellung — erst wieder neu entdeckt werden mußte. Ihr zufolge ist der Geschichte Offenbarung nicht nur nicht so immanent, daß dies am Tage läge[102]; die Geschichte ist auch nicht transparent für einen Heilssinn, der durch sie hindurch, freilich in einer metabasis eis allo genos, erschaut und, reflektiert in dem sie meditierenden Subjekt, in existentieller Verifikation begriffen werden könnte — wobei dem Wort nur die Funktion des Deutens zukäme. Vielmehr sieht Luther die Geschichte so verschlossen, so vieldeutig — und damit keine Gewißheit des Heils vermittelnd —, daß das in der Erzählung der Geschichte bestehende Deutewort nicht genügt, sondern auf das Gabewort zu achten ist. Christus offenbart sich nicht als der historische Jesus „an sich"[103] und auch

[94] Ebd. ZZ 24—27.
[95] Vgl. o. S. 278.
[96] 10 I, 1, 71, 12 f.
[97] Ebd. ZZ 7—11.
[98] „Das meynet Isaias. 9.: Eyn kind ist unß gepornn und eyn ßon ist unß gegeben. Unß, Unß, Unß geporn und unß gegeben. Darumb sihe tzu, das du auß dem Euangelio nit alleyn nehmist lust von der historien an yhr selbs" (ebd. 73, 12—15).
[99] S. den u. zitierten (Anm. 106 nachgewiesenen) Text.
[100] 10 I, 1, 81, 13 f.
[101] Ebd. ZZ 14—18.
[102] Vgl. 10 I, 1, 62, 20 f.
[103] S. o. Anm. 98.

nicht in jenem von der sakramentalen Textmeditation im Sinne der frühen Theologie Luthers her bekannten Prozeß der Aneignung und Vergegenwärtigung, sondern spricht sich, in das Wort der Predigt eingebunden, allein in diesem zu und wird in diesem als heilsam erkannt. *Der Glaube kommt nicht im Bild und in der Anschauung, sondern im Wort und im Hören, genauer: im Gabewort, nicht im Deutewort* (So wenig man das Gabewort im Abendmahl als Deutewort verstehen kann, so wenig ist der Engel nur angelus interpres). Es „kan die gepurtt Christi leyplich nitt außgeteylet werden, wurd auch nichts helffen; drumb wirt sie geystlich, durchs wortt außgeteyllt yderman, wie hie der Engel sagt“ [104]. „Er spricht nit schlecht hynn, Es sey Christus geporn, sondern: Euch, Euch ist er geporn. Item spricht nit: vorkundig ich eyn freud, ßondern: Euch, Euch vorkundige ich ein große freud“ [105]; „was mag eyn hertz grosser frewde horenn, denn das Christus yhm tzu eygen geben wirtt? Er spricht nit alleyn: Christus ist geporn, ßondern eygent unß seyne gepurtt und spricht: Ewr seligmacher. Alßo leret das Euangelium nit alleyn die geschicht und historien Christi, ßondern eygent und gibt sie allen, die dran glewben, wilchs auch ... die rechte eygentlich artt ist des Euangeli. Was hulffs mich, das er tausent mal geporn were und myr das teglich wurd gesungen auffs lieblichst, wenn ich nit horen sollt, das myr dasselb gellte und meyn eygen seyn sollt?!“ [106]

Um die reformatorische Gestalt des „pro me“ scharf zu erfassen, soll an dieser Stelle nochmals der Unterschied zur frühen Meditationsfrömmigkeit markiert werden. Auch mit dieser war ja eine „fides historica“ abgelehnt, auch sie entsprang dem Ungenügen an der „Historie an sich“ [107]: „Literaliter nihil prodest, spiritualiter vita est“ [108]. Neu ist nun aber die Gleichsetzung von „geistlichem“ Verstehen mit der „Austeilung“ durch das Wort der Zusage, die durchaus literaliter, in ihrem Wortlaut, genommen sein will. Diese Gleichsetzung setzt, was schon die Begrifflichkeit („distribuere“) ausweist, das reformatorische Sakramentsverständnis voraus und konkret in der Evangelienauslegung ein, bzw. findet es vom Text (hier von Lk 2, 10 f.) bestätigt. Es zeigt sich damit deutlich, wie der in einer Neufassung des Sakramentsverständnisses gewonnene Promissiobegriff zur Entdeckung der die Historien jeweils erschließenden (freilich nicht immer zu findenden) promissio verhilft und von dieser wiederum in seiner Kanonizität verifiziert wird. Das Gabewort des Abendmahls bleibt nicht die einzige promissio, wohl aber — worauf hier die Verben „zueignen“, „zu eigen geben“ und „austeilen“ hinweisen — der Inbegriff ihrer Einzigartigkeit und damit der

[104] 10 I, 1, 72, 4—6. [105] 10 I, 1, 71, 14—16.

[106] 10 I, 1, 79, 9—16. Zum letzten Satz erinnert der Herausgeber, W. Köhler, an das Wort des Angelus Silesius im „Cherubinischen Wandersmann“: „Wird Christus tausendmal zu Bethlehem geboren, Und nicht in Dir, Du bleibst noch ewiglich verloren“ (Textform nach Köhler). Zu zeigen, daß das reformatorische „pro me“ gerade nicht im Sinne dieses Wortes verstanden sein will, ist die Absicht dieses ganzen Kapitels.

[107] S. o. Anm. 98. [108] 9, 103, 28—30; s. dazu o. S. 94 f.

Kanon der Schriftauslegung und des — reformatorischen! — „pro me". Dieses „pro me", weit entfernt davon, nur Exponent eines erkenntnistheoretischen Formalprinzips zu sein[109], sieht sich in der Zusage gesetzt und ist nicht die umsetzende Aneignung des Sinnes einer in anschaulicher Erzählung begegnenden Geschichte. Es verdankt sich dem Gabewort und meint nicht die Ausführung („exactio" [110]) eines Deutewortes. Auf solche Weise grenzt sich die reformatorische Theologie gegen die existentiale Interpretation[111] und die mit ihr notwendig verbündete Signifikationshermeneutik der Frühzeit ab.

Daß die existentiale Interpretation den Rahmen einer Signifikationshermeneutik nicht sprengt, sondern durchaus in ihr beheimatet bleibt, ist darin begründet, daß sie selbst in ihrem Willen, eine „fides historica" auszuschließen, sich bei der Anleitung zu einem existentiellen Betroffensein von der Historie Jesu noch immer an dieser Historie orientiert, wobei die Vergegenwärtigung freilich nur in einem Tropus geschehen kann. Dieser muß einer Grundstruktur menschlicher Existenz entsprechen: beim frühen Luther dem Kreuz und Leiden. Die via negationis ist die Weise der Vergegenwärtigung[112]; sie erschließt die geistliche Bedeutung, die res, der Historie

---

[109] Nur gleichsam nebenbei ist festzustellen, daß es auf seine Weise *auch* jener Einsicht entspricht, die Luther — in der ersten Psalmenvorlesung (zu Ps 68 [69], 26) — so formuliert: „Quamdiu enim non cognoscitur aliquid esse factum, nondum ei vel apud eum factum est, fit autem apud eum, quando cognoscitur factum esse" (3, 435, 37—39). Seine Besonderheit aber liegt darin, daß es geschaffen ist von einer bestimmten Zusage, die der Ort der Erkenntnis einer Geschichte als heilsamer ist und zugleich den Modus dieser Erkenntnis festlegt. — Der Polemik H.-J. Iwands „Wider den Mißbrauch des ‚pro me' als methodisches Prinzip in der Theologie" (EvTh 14, 1954, 120—125) ist durchaus zuzustimmen. Doch läuft es Iwands Intention (jedenfalls aber der des als Gewährsmann angeführten reformatorischen Luther) zuwider, wenn bei der Andeutung der eigenen Position formuliert wird, daß das im „pro me" gemeinte Ich „in der Geschichte Jesu Christi verborgen und festgelegt darauf harrt, von mir ergriffen und zum Zentrum meiner Selbst im Glauben gemacht zu werden" (a. a. O., 121).

[110] 9, 470, 20—25 („de iustificatione": s. o. Anm. 13).

[111] Es ist durchaus sachgemäß, im Blick auf Luthers frühe Theologie mit G. Ebeling (Die Anfänge von Luthers Hermeneutik, ZThK 48, 1951, 172—230, bes. 229 f.) von „existentialer Interpretation" zu reden. Man darf nur nicht übersehen, daß sie später korrigiert wurde.

[112] „Quia Christus usque hodie conspuitur, occiditur, flagellatur, crucifigitur in nobis ipsis" (3, 167, 24; zu Ps 30 [31], 10; 1513—15), was Luther als Voraussetzung der Tropologie angibt (s. ebd. ZZ 20—25). G. Metzgers (Gelebter Glaube, 171) Interpretation ist zuzustimmen: „Es geht beim Wort vom Kreuz ... in erster Linie um den lebendigen Eindruck von der Person Christi, der in der personalen Breite menschlichen Seins Wirkungen pflanzt." So „bleibt Luthers Anschauung von der Konformität im Bereich des Geschichtlichen. Die geschichtliche Gestalt Jesus ‚geht' den Menschen ‚an', in jenem doppelten Sinn, daß das als Zeugnis vom Inkarnierten anschaubare Wort auf den Menschen zukommt und zugleich die Konformität fordert, die es selbst allein zu verwirklichen in der Lage ist". Dies ist aber eine Auffassung, die im Grundsätzlichen geschieden ist von der reformatorischen Theologie, von der sich nicht sagen läßt, daß sie geprägt ist

Jesu. Es ist diese tropische[113] Orientierung an der Historie Jesu, die z. B. F. Gogarten bei Luther als „geschichtliches Denken" rühmt[114], welches das „metaphysische" überwinde — ohne zu sehen, daß er für „geschichtliches Denken" eine bestimmte, auch bei Tauler zu findende, Existenzmetaphysik ausgibt[115]: die via negationis.

Wie existentiale Interpretation im Sinne der frühen Theologie Luthers und deren Signifikationshermeneutik überwunden werden, zeigt nach „de testamento Christi" diese Predigt, die das „heimlich ding" der Historie Jesu, wie dargelegt, gerade im offenbaren Wort, im mündlichen Zuspruch begreift, der die Frucht jener artikuliert und zueignet. Die Zueignung bestimmt die Aneignung, nicht die Aneignung das Anzueignende[116].

Blickt man auf das Zugeeignete, so zeigt sich damit das in der Zueignung wirkende *christologische* Moment. Nach dem hermeneutischen ist nun dieses zu beachten. Dabei wird sich erweisen, daß die Korrektur der Meditationsfrömmigkeit durch die Promissiotheologie zugleich eine einschneidende Korrektur der frühen Christologie und Ethik bedeutet.

Nach der frühen Christologie ist Christus Urbild, das vor allem im Gekreuzigten anschaulich wird. Die Wirkung dieses Urbildes in der gläubigen Existenz ist das Erleiden des Gerichtes Gottes, die lebenslange Buße. Dabei schließt die tropische Brechung im tropologischen Bezug auf das Faktum, den Tod Jesu, eine merkwürdig direkte Perspektive auf Christus nicht aus: er erscheint als primus inter pares. Daß die deitas Christi sowie die Trinitätslehre für den frühen Luther eine große Verlegenheit bedeutet[117], ist die Folge dieser wirkungsgeschichtlichen Christologie.

Es ist nur konsequent, wenn nun zusammen mit der Korrektur der Meditationsfrömmigkeit durch die Promissiotheologie der frühe Typus der Chri-

von der „Gewißheit, daß jede Zeit in einer Unmittelbarkeit zur Passion Christi steht" (Metzger, 167, Anm. 49).

[113] Mit Bedacht ist „tropisch" und nicht „tropologisch" gesagt, um die tropische Implikation im Tropologischen herauszustellen.

[114] Gogartens Verständnis, für das er sich ausdrücklich auf Luther beruft (s. u. Kap. IX, Anm. 17), dürfte von H. Fischer richtig beschrieben sein (Die „geschichtliche Christologie" und das Problem des historischen Jesus. Erwägungen zur Christologie Friedrich Gogartens, ZThK 65, 1968, 348—370): „Der als Glaube artikulierbare Existenzbezug qualifiziert die *historische* Rede von Jesus und seinem Glauben zu einer *christologischen*" (363). Es „gilt, daß die christologische Aussage konstituiert ist durch die Einheit von historischem Wissen ... und personalem Existenz-, d. h. Glaubensbezug" (363 f.).

[115] Bei diesem kurzen Hinweis muß es in dem hier gewählten Rahmen bleiben. — Zur Bestreitung des Rechts der Gogartenschen Alternative s. W. Kamlah, Gilt es wirklich „die Entscheidung zwischen geschichtlichem und metaphysischem Denken"? Anmerkungen zu Friedrich Gogarten, Entmythologisierung und Kirche, EvTh 14, 1954, 171—177, vor allem aber H.-G. Geyer, Metaphysik als kritische Aufgabe der Theologie, Theologie zwischen gestern und morgen. Interpretationen und Anfragen zum Werk Karl Barths, hg. v. W. Dantine und K. Lüthi, 1968, 247—260, bes. 250 f. 257 und 259 f.

[116] Vgl. dagegen die Predigt von 1520 (o. S. 285).

[117] Vgl. o. S. 89—91.

stologie Luthers, die wirkungsgeschichtliche Urbildchristologie, eine entscheidende Umprägung erfährt: in die trinitätstheologische Mittlerchristologie.

Nun ist es bei der Figur der „Vermittlung", dem Motiv des „Wechsels", jedoch nicht so, daß sie erst 1520 auftaucht. Vielmehr begegnet sie, formal betrachtet, seit der ersten Psalmenvorlesung[118] — was die Annahme einer Identität der an den frühen Stellen vertretenen Sache mit der des Freiheitstraktates nahelegt. Daß gleichwohl von einer Sachidentität nicht die Rede sein kann, wurde schon bei der Untersuchung der Weihnachtspredigt von 1514 gezeigt[119]. Nach dieser Predigt zielte die Verschränkung: „verbum fit caro, ut caro fiat verbum" einzig auf die exinanitio des Christen, die ebenso wie von Gott von allen Kreaturen widerfährt. D. h.: Ist der „Wechsel" faktisch nur negativ, als exinanitio der Christen, bestimmt, dann fallen der Gottesbezug und der Weltbezug, Glaube und Liebe (um in der reformatorischen Unterscheidung zu reden) ineinander. Wird aber der Glaube als positivum verstanden, nämlich als von dem in der *Zusage* und *ihrem* „pro te" geschehenden[120] (nun: fröhlichen!) Wechsel gewirkt, dann treten Gottes- und Weltverhältnis, Glaube und Liebe, in strenger Unterscheidung auseinander. Gegenüber der frühen Theologie verändert so die neue Promissiotheologie auch die Ethik in ihrer Begründung.

Diese These soll im folgenden von den oben zunächst noch aus der Darstellung ausgeklammerten Partien der Predigt über Lk 2 von 1521 her entfaltet und abschließend an der Schlußthese des Freiheitstraktats erhärtet werden. — Die erwähnte Neugestaltung der Christologie wird im nächsten Kapitel eigens thematisiert werden.

Ganz im Sinne des Freiheitstraktats[121] teilt sich nach der Predigt über Lk 2 von 1521[122] in der Zusage der Predigt und ihrem „pro vobis" Christi eigenes Sein mit: „Euch, Euch vorkundige ich ein große freud", die „nit ynn Christo bleyben, ßonder allen leutten" gegeben wird. In der Zusage eröffnet sich („durchs wortt außgeteyllt ydermann, wie hie der Engel sagt") „der recht grund aller selickeyt, wilcher Christum und das glewbige hertz alßo voreynigt, das allis gemeyn wirtt, was sie haben auff beyden seytten"; in ihr widerfährt Christi kommunikatives[123] Sein. In dieser seiner Selbstmitteilung entzieht uns Christus uns selbst in unserer Sünde. Im Unterschied zur Predigt

---

118 3, 412, 37—41. Vgl. W. Maurer, Kirche und Geschichte nach Luthers Dictata super Psalterium (Lutherforschung heute, 1958, 85—101), 97.

119 S. o. S. 24—26 und 30 f., Anm. 90.

120 Vgl. 10 I, 1, 48, 11—14 (Predigt über Tit 2, 11—15; 1522): „man tregt dyr yhn fur, alleyn mit dem wort und Euangelij, unnd hellt yhn durch deyn oren fur deyn hertz, und beutt dyr yhn an, alß denen, der fur dich, fur deyn unrechttickeyt, fur deyn unreynickeyt sich geben hat".

121 Vgl. u. S. 307—309.

122 Zum Folgenden s. den Abschnitt 10 I, 1, 71, 14—72, 18.

123 Vgl. den Freiheitstraktat: „Quemadmodum autem Christus primogenitura sua has duas dignitates obtinuit, ita *impartit* et *communes* easdem *facit* cuilibet suo fideli matrimonii praedicti iure" (7, 56, 35—37; Hv).

vom Vorjahr ist die Aneignung (nämlich, „das du die gepurtt dyr zu eygen machist unnd mit yhm wechßlist, das du deyner gepurtt löß werdist unnd seyne ubirkomist“ [124]) ganz und gar aus der Christuspromissio und nicht mehr aus der Reflexion auf die exinanitio des Christen gewonnen.

Ist so das „sacramentum“ im Sinne des reformatorischen Promissiobegriffs neu bestimmt, ordnet sich ihm auch das „exemplum“ in neuer Weise zu. „Wenn nu alßo Christus deyn worden ist, und du durch yhn ynn solchem glawben bist reyn worden, hast deyn erb und hewbtgutt empfangen, on allen dynen vordienst, wie du sihest, ßondern auß lautter gottis liebe, der seynß ßonß gutt und werck dyr tzu eygen gibt. Da folgt nu das Exempel guter werck, das du deynem nehisten auch thuist, wie du sihest, das dyr Christus than hat.“ [125] Aus Christi stellvertretendem Tun für uns folgt unser stellvertretendes Tun für den Nächsten. Christus gewährt uns im Wort den Glauben; wir gewähren anderen im Glauben die Liebe. Weil so jeweils Verschiedenes vermittelt wird, ist die Stellvertretung konkret jeweils eine andere und mit der jeweils anderen nicht vergleichbar. Die zweite folgt aus der ersten; die erste ist der Grund der zweiten. Demgemäß sind beide nicht von einem gemeinsamen Logos umfangen, einer und derselben Menschennatur, einer und derselben Möglichkeit menschlichen Selbstverständnisses — wie es der wirkungsgeschichtlichen Urbildchristologie entspräche. Zunächst sind also „sacramentum“ und „exemplum“ *nicht* analog. Die Entsprechung *folgt* [126]. Sie ergibt sich nicht aus einem schon immer Vorausgesetzten, sondern gründet konkret im Zuspruch.

Als springender Punkt ist festzuhalten: Das „sacramentum“ kann sich dem „exemplum“ erst dann so vorordnen, daß beides nicht mehr ineinander verschwimmt, wenn das „sacramentum“ sich im zugesprochenen Wort konstituiert, als „promissio“ verstanden ist. Solange es sich in existentieller Verifikation, in der Buße, gewinnen muß, läßt sich nicht vermeiden, daß die Demütigung vor Gott mit der zugunsten der Welt ineinanderfließen, wie es frühe Texte deutlich dokumentieren [127].

Vorweg bestätigt ist dieses Ergebnis von der den *Freiheitstraktat* abschließenden und zusammenfassenden These, der für das Gesamtverständnis

---

[124] Ebd. 73, 16—18.

[125] Ebd. 73 (23—74, 21), 23—74, 4; vgl. 75, 11—16 („die tzwey stuck, daryn sich eyn Christen uben soll, eyniß gegen Christo ... Das ander gegenn seynem nehisten“), ebenso 75, 20—23 und das „Christum cognoscere“ als Inbegriff der Schrift: „Was willtu mehr wissen? was darfftu mehr? ßo du Christum dermassen weyssist, wie droben ist gesagt, das du durch yhnn gegen gott ym glawben und gegenn deynem nehisten ynn der liebe wandelst und thuest deynem nehisten, wie er dyr than hatt, das ist yhe die gantze schrifft auffs kurtzist begriffenn“ (82, 2—6).

[126] Man wird urteilen müssen, daß Luther damit den Sinn der von ihm in dem hier interpretierten Abschnitt zitierten Stelle Joh 13, 34 und ihres καθώς (vgl. Joh 15, 12; 17, 11) in seiner Doppelstruktur genuin erfaßt.

[127] Vgl. z. B. 56, 199, 24—35 (Scholion zu Röm 2, 11; 1515/16) und den o. S. 53 zitierten Text 56, 419, 6—17 (Scholion zu Röm 10, 10).

der Theologie Luthers zweifellos eine Schlüsselstellung zukommt: „Concludimus itaque, Christianum hominem non vivere in seipso, sed in Christo et proximo suo, aut Christianum non esse, in Christo per fidem, in proximo per charitatem: *per fidem sursum rapitur supra se in deum*, rursum *per charitatem labitur infra se in proximum*, manens tamen semper in deo et charitate eius, Sicut Christus Iohann. 1 dicit ‚Amen dico vobis, deinceps videbis coelum apertum et Angelos dei ascendendes et descendendes super filium hominis'." [128]

Bei der Abfassung des Traktats war Luther von dessen Thema so erfüllt, daß er in den letzten Monaten des Jahres 1520 in Predigten — vor allem seinen Genesispredigten — immer wieder Motive und Thesen dieser Schrift aufgreift und variiert und in diesen Variationen selbst einen lehrreichen Kommentar zu ihr gibt [129].

Eine dieser Predigten nun verrät eindeutig, welche Vorstellung ihn bei der Formulierung jener Doppelbewegung leitete, die die Schlußthese des Traktats unverwechselbar prägt; zugleich erläutert sie die als Schriftbeweis an die These angefügte Stelle Joh 1, 51.

Es handelt sich um die in der Nachschrift Melanchthons [130] und einer ausführlicheren Fassung [131] erhaltene Auslegung von Gen 28 „de scala Iacob, in qua significatus status et ratio Ecclesiae" [132], vom Dezember 1520 [133]: „Angeli ascendentes et descendentes: doctores, praecones verbi dei . . . illi debent primum ascendere, idest ipsi debent primum esse credentes, fideles et pii, et postea descendere et adferre divina ad homines." [134] Hier ist speziell im Blick auf das Predigtamt formuliert, was allgemein wie in der These des Freiheitstraktats in den sie vorbereitenden [135] Operationes in Psalmos (zu Ps 14, 1) so begegnet: „Ingressus in Christum est fides... Egressum autem est charitas." [136]

---

[128] 7, 69, 12—18.

[129] Vgl. 9, 395, 9 ff. (noch 1519); 9, 477, 10—22 (vgl. 506, 5—8); 478 f.; 482, 1 ff.; 484, 5 ff.; 488, 10; 499, 28 ff.; 506, 16 ff.; 513, 3 ff.

[130] 9, 494 f. 497 f.

[131] 9, 403—411. S. WA 9, 494. 497, vor allem aber 517, Anm. 1.

[132] 9, 497, 14.

[133] S. WA 9, 494. 497, vor allem aber 517, Anm. 1.

[134] 9, 495, 13—17. Vgl. die Parallelstelle (9, 408, 16 f.): „Sollen ersthlich vorgottet seyn, darnach widerumb menschen werden."

[135] W. Maurer, Von der Freiheit eines Christenmenschen, 159—166, sieht die Auslegung von Ps 14 schon Ostern 1520 abgeschlossen.

[136] 5, 407, 42—408, 13 (Zitat: 408, 4 f. 7). Vgl. die Randbemerkung Polianders zu der Predigt vom 30. 12. 1520 (s. o. S. 285 f.) beim Übergang vom „sacramentum" zum „exemplum": „Hoc est ingredi in Christum et exire rursus, Ioannis 14" (was aber nach 5, 408, 3 f. Joh 10, 9 heißen muß); 9, 533 zu Z. 2. — Daß Luther in den Christfestpredigten von 1520 die zuvor im Freiheitstraktat getroffene präzise Bestimmung des Wendepunkts der zur Diskussion stehenden Bewegung der Kehre nicht wiederholen konnte und dies erst in der Predigt des nächsten Jahres gelang, verrät, wie schwierig es war, ihn zu finden und wie schwierig es ist, ihn festzuhalten.

In seiner frühen Theologie hatte Luther die Doppelbewegung der Engel auf der Jakobsleiter ausschließlich auf das Gottesverhältnis gedeutet: „Sunt enim haec duo, scilicet dei bona et nostra mala, Scala ipsa in deum, in qua descendimus in nos et ascendimus in deum." [137] Das Weltverhältnis ist in dieser doppelten Bewegung einbegriffen, die sich zudem genauerer Betrachtung als nur eine einzige darstellt — die der via negationis. Indem wir nämlich unsere „mala" anerkennen, erkennen wir Gottes „bona" an: Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis sind immanent ineinander verschränkt. Da jedoch der Gotteserkenntnis jede positive Bestimmung fehlt, bleibt faktisch allein die negative Selbsterkenntnis [138]: als Gottes- und zugleich als Weltverhältnis.

Mit dieser Theologie radikaler Verneinung, die den frühen Luther mit einer bestimmten Ausprägung spätmittelalterlicher Mystik verbindet [139],

---

[137] 1, 447, 9—11 (Predigt vom 21. September 1516): s. dazu o. S. 112. — In der Römerbriefvorlesung (zu 12, 8: QUI PRAEEST, IN DILIGENTIA; 56, 458, 13—17) ist die Doppelbewegung allein auf die Unterordnung der Vorgesetzten bezogen. „Nam ascendere facit praeesse, Sed descendere est diligentem esse. Non praesunt, ut prosint, Cum omnis, qui exaltatur, ideo Exaltatur, ut sui nihil quaerat, iam non sibi vivat, servum servorum suorum se factum agnoscere debeat" (ZZ. 14—17).

[138] Vgl. als spätes Zeugnis dieser frühen Theologie die aufschlußreiche Auslegung von Ps 116, 11 in den Operationes in Psalmos (zu 5, 12) 1519: „‚Ego dixi in excessu meo: Omnis homo mendax'. Excessus iste tribulatio fuit, in qua homo eruditur, quam vanus mendaxque sit omnis homo, qui non in solum deum sperat. Homo enim homo est, donec fiat deus, qui solus est verax, cuius participatione et ipse verax efficitur, dum illi vera fide et spe adhaeret, redactus hoc excessu in nihilum. Quo enim perveniat, qui sperat in deum, nisi in sui nihilum? Quo autem abeat, qui abit in nihilum, nisi eo, unde venit? Venit autem ex deo et suo nihilo, quare *in deum redit, qui redit in nihilum*. Neque enim extra manum dei quoque cadere potest, qui extra seipsum omnemque creaturam cadit, quam dei manus undique complectitur" (5, 167, 38—168, 6; Hv. Vgl. die Antwort an Prierias: „sancti... seipsos in nihilum redegerunt, ut esset deus omnia in omnibus"; 1, 654, 12—14). Gottes Omnipotenz und Ubiquität wird also allein im „reditus in nihilum" erfahren. Der Mensch ist in Gott als dem ihn und die Welt umgreifenden nur in der Reflexion auf sich selbst als zu Nichts Gewordenen. Ganz gegen Luthers Intention, sich selbst zu verlassen und allein auf Gott zu hoffen, kehrt so die „spes purissima in purissimum deum" (5, 166, 18) wieder zu sich selbst zurück, indem nämlich sie faktisch nur sich selber hat. Mit solcher Reflexion aber gerät der Mensch in Gefahr, das ihn Umgreifende selbst umgreifen zu wollen (Vgl. die Rezeption gerade dieser Gedanken bei F. Gogarten, der sich mit Luthers Auslegung von Ps 5, 12 speziell in: Die Frage nach Gott, 88—112, beschäftigt). Inwieweit diese Gefahr vom weiteren Kontext her, in dem immerhin kräftig von der promissio die Rede ist (5, 175, 11—31), gebannt wird, muß hier nicht erörtert werden.

[139] Vgl. die „Deutsche Theologie", c. 23, 1, Taulers Predigten (hg. v. F. Vetter; 88, 7 ff.; 370, 22—28; 408, 12—14) und Gersons „Sermo factus in coena Domini pro humilitate", vor allem die erste Betrachtung des abschließenden „praeconium humilitatis" (Opera, 1489, Bd. II, 40 T / U), z. B. die Formulierungen: „Vera inquam humilitas dum feliciter exit a summa potentia et gloria et magnificentissima majestate dei in suam impotentiam ignominiam et servilitatem intuendam sentiendamque efficitur potentissima et gloriosissima et imperatrix liberrima atque monarchica super omnia... dominantissimum eius imperium... omnia quippe assumit in sui facultatem et usum dum propter deum se et omnia alia

teilt die Schlußthese des Freiheitstraktates nur eben die radikale Verneinung („Christianum hominem non vivere in seipso"), die Freiheit von sich selbst und von der Welt meint, sofern diese erste und letzte Dignität für sich beansprucht. Der Ort „extra nos" = „in deo" wird nun aber nicht allein negativ (= „non in seipso") gewonnen, sondern im deus pro nobis (= „in Christo"), der uns im zugesprochenen Wort zu sich zieht. Gottes Sein und Handeln pro nobis, also *die Christuspromissio allein ist es, die die Unterscheidung von Glaube und Liebe setzt.* Erschiene die Christuspromissio nicht oder nur als innerer Umschlag der Negation, dann wäre sowohl der Gottes- *wie* der Weltbezug allein als exinanitio der Existenz wahrgenommen. Beide Bezüge fielen ununterschieden ineinander, würden eines[140], obwohl doch die Absicht der via negationis gerade die ist, Gott von der Welt vollkommen abzuheben, radikal zu abstrahieren[141]. Erst im deus pro nobis, im mündlichen Zuspruch des Heils, werden Gott und Welt, Glaube und Liebe nicht radikal getrennt, um freilich gerade in der radikalen Trennung ineinanderzufallen, sondern unterschieden und einander sachlich nachgeordnet — so, daß das zweite im ersten gründet und kraft seines Grundes die empfangene Begründung weiterreicht („postea adferre divina ad homines"). Dieses Weiterreichen, die Liebe, entspricht in ihrer Bewegung der Bewegung ihrer Begründung. Die Entsprechung geschieht aber nicht als Wiederholung der Begründung, sondern gleichsam abgewandt von ihr („supra se — infra se"), wobei diese Kehre in der Entsprechung jedoch keine Abkehr vom Grund der Entsprechung bedeutet, sondern diesen gerade in seiner Einzigartigkeit und Analogielosigkeit belassen will[142].

---

contemnenda decrevit. Quo contemptu satiatur amplius ... O quale igitur quantumcunque humilitatis dominium habere omnia sub pedibus per generosum contemptum ... Haec (sc. humilitas) exaltavit christum summe humiliatum in passione et dedit illi nomen quod est super omne nomen ut in nomine iesu flectatur ... Ecce dominationem omnium per humilitatem ..." — Mit diesen Hinweisen soll hier nicht mehr als eine *Aufgabe* formuliert sein: *den in seiner Theologie radikaler Verneinung eingeschlossenen Freiheitsbegriff des frühen Luther im Vergleich mit Tauler- und Gersontexten sowie der „Deutschen Theologie" darzustellen.* Zu berücksichtigen ist dabei: W. Thimme, Die „Deutsche Theologie" und Luthers „Freiheit eines Christenmenschen". Ein Vergleich, ZThK 40, 1932, 193—222.

[140] Vgl. demgegenüber in der (Anm. 131) erwähnten Auslegung von Gen 28 vom Dez. 1520 die dem Aufstieg und Abstieg der Engel entsprechende „Doppelstruktur" des Jakobschlafes: „Fit hic somnus biphariam: Dormimus deo, Dormimus mundo. Deo dormiunt, qui viriliter deum expectant, audientes, quid illis loquatur dominus ... Mundo dormimus, Si sumus pauperes spiritu" (9, 408, 6—9), also die Unterscheidung der promissio, in der Jakob „allein in gottes gewalt und schucz" steht, von dem, „quod ex circumstantiis colligi potest, ut derelictus fuit ab omnibus creaturis" (9, 409, 6—29).

[141] Der reformatorische Luther wird urteilen (5, 108, 2—5; s. dazu u. Kap. IX, Anm. 10), daß man auf dem Weg solcher Abstraktion nicht zu *Gott* findet, sondern im tiefsten gerade der *Welt* verhaftet bleibt.

[142] Nichts mit dieser ausgeschlossenen Umkehrbarkeit hat jene Rückkehr der Liebe zum Glauben zu tun, die die beständig zu erneuernde Rückbindung der Liebe an ihren Ursprung ist. Vgl. den Sermon „Von den guten Werken" von 1520: „Da dringet dan das leyden den glauben, das er gottis namen musz anruffen und loben in solchen leyden, und

Während in der Theologie der reinen Verneinung der Mensch in der ihm widerfahrenden negativen Selbsterkenntnis sowohl Gott wie die Welt umfängt, ist nach der These des Freiheitstraktates der Mensch zwischen Gott und Welt — genauer: „*in* Christo et proximo suo" — von Gott und seiner „Liebe"[143] umfangen, weil der Glaube sich nicht mehr zurückbeugt auf sich selbst als auf das in sein Nichts zurückkehrende Selbst[144], sondern in der Ausrichtung auf seinen Grund und Halt, die promissio, besteht. Er ist keine Verdoppelung des sich selbst Preisgebens, der Liebe, sondern deren Begründung. Insofern der Glaube die Begründung der Liebe, selbst aber vom deus pro nobis, von der Christuspromissio begründet ist, ist diese auch die Begründung der Liebe. Zugleich wird *in der promissio* die Unumkehrbarkeit von Christi Tun für uns und unserem Tun für den Nächsten erfahren und so konkret der Unterschied von Glaube und Liebe gesetzt.

---

kumpt also durch das drit gebot widderumb in das ander, unnd durch dasselb anruffen gotlichs namen und lob wechst der glaub, und kumpt in sich selb, unnd sterckt also sich selb durch die zwey werck des dritten und andern gebottis, und *alszo geht er ausz in die werck* unnd *kumpt widder durch die werck zu sich selb*" (6, 249, 27—33). Hier ist ja nicht gesagt, daß der Glaube erst in der Liebe er selber würde, ist er doch vor den Werken kraft Gottes Werk er selbst. Vielmehr ist hier betont, daß der Glaube die Liebe nicht nur initiiert, sondern ihr Ursprung *bleibt*.

[143] Es muß nicht besonders erläutert werden, daß diese caritas nicht identisch ist mit der vom Glauben unterschiedenen, der Nächstenliebe.

[144] „Quo enim perveniat, qui sperat in deum, nisi in sui nihilum?" (5, 168, 1 f.; s. o. Anm. 138).

NEUNTES KAPITEL

Die neue Christologie

Dieses Kapitel entfaltet zusammen mit dem nächsten die im letzten schon angedeutete These, daß zugleich mit dem Aufkommen des reformatorischen Promissiobegriffes die wirkungsgeschichtliche Urbildchristologie der Frühzeit umgestaltet wird zu einer neuen Christologie, die man als trinitarische Mittlerchristologie bezeichnen muß. Diese Unterscheidung zweier christologischer Typen will jedoch nicht besagen, daß beide, unbeschadet ihrer Verschiedenheit im Ganzen, im einzelnen nicht durch mannigfache Motive und Bezüge miteinander verbunden sind. Zudem ist es fast unmöglich, in den hier ins Auge zu fassenden Äußerungen der Jahre 1517/18—1520/21 christologische Haupt- und Nebentendenzen zu unterscheiden. Denn die christologischen Aussagen haben ihren Ort im Zusammenhang der Auslegung bestimmter Texte der Schrift und entsprechend jeweils ein erhebliches auslegungsgeschichtliches Beharrungsvermögen. So ist nicht zu erwarten, daß der reformatorische Neuansatz in der Christologie, zumal er nur mittelbar, nämlich in dem ihn hervorbringenden neuen Wort- und Sakramentsverständnis, kontrovers wurde, an einer Stelle erfolgt, sofort an anderer konsequent aufgenommen oder überhaupt aufgenommen wird. Das Bild ist denn auch kompliziert. Daß sich der Neuansatz in ihm überhaupt entdecken läßt, ist allein eine Konsequenz der Frage nach dem Wortverständnis.

A. Der Typus der wirkungsgeschichtlichen Urbildchristologie erfährt seine gleichsam klassische Ausprägung im Scholion zu Hebr 2, 10 (AUTOREM SALUTIS EORUM)[1]: Christus, der gehorsame Mensch am Kreuz, ist das uns zum Heil aufgerichtete Zeichen.

„In quo pulchre ostenditur modus, quo salvamur, scil. per Christum ut per ideam et exemplar, ad cuius imaginem conformantur omnes, qui salvantur. Nam Deus pater Christum fecit, ut esset signum et idea, cui adhaerentes per fidem transformarentur in eandem imaginem ac sic abstraherentur ab imaginibus mundi. Unde Isaiae 11.: ‚Levabit Dominus signum in nationes et congregabit profugos Israel.' Item ibidem: ‚Radix Jesse, qui stat in signum populorum, ipsum gentes deprecabuntur.' Unde ista collectio filiorum Dei in unum similiter fit, ac si magistratus spectaculum institueret, ad quod cives convolarent et relictis operibus et domibus suis huic uni intenderent. Ita Christus, per evangelium velut

[1] 57 III, 124 f.; vgl. 126, 3—5.

spectaculum toti mundo exhibitum[2], cognitione sui et contemplatione omnes rapit et abstrahit ab his, quibus adhaeserunt in mundo. Et hoc ipsum est eos transformari et similes ei fieri. Sic enim dicit Christum esse causam et ducem salutis, quia per ipsum trahit et adducit filios suos in gloriam, quod vulgo diceretur Christum esse instrumentum et medium, quo Deus adducit filios suos. Cum ergo sic disposuerit filios suos trahere per Christum, recte dicit, quod ‚decebat eum consummare Christum per passionem' i. e. perfectissimum facere et absolutum exemplum, quo moveret et traheret filios suos.“ [3]

Daß es der Mensch Jesus und insbesondere der Gekreuzigte ist, in dem sich Gott *fassen* läßt, wird Luther immer vertreten; insofern behält er den hier klar entwickelten Zeichenbegriff weiterhin bei. Läßt sich aber von dem Menschen Jesus, und sei es von seiner tiefsten Menschlichkeit, Gott prädizieren; steige ich auf der scala der humanitas Christi [4] wirklich zu *Gott* auf? Und entsprechend: Ist die am Kreuz ablesbare Entweltlichung („abstractio ab imaginibus mundi“ [5]) und die „Einbildung“ in sie das *Heil*? Das Kreuz als solches ermächtigt mich doch nicht, in ihm die Glorie[6], im Verworfenen den Angenommenen, im Verfluchten den Gesegneten[7], im Tod das Leben[8] und entsprechend bei mir selbst in der Bitte die Erhörung, in der Not die

[2] Wie diese „Darbietung“ als Darstellung des Gekreuzigten zu verstehen ist, zeigt die Auslegung der vierten Bitte des Vaterunsers von 1517 (dazu o. S. 95—100).

[3] Christus und die Gläubigen sind danach von derselben Wirklichkeit umschlossen. Zur darin implizierten Hermeneutik vgl. z. B. die Vorbereitung zur Auslegung von Ps 4, 9 in den Operationes: „Ista igitur expositione de populo Christi accepta, facillimum erit psalmum de ipso Christo capite exponere, qui est forma et exemplar omnium fidelium suorum, qui sunt corpus ipsius. Ideo eadem verba et eodem sensu de utrisque intelliguntur.“ (Unbekannte Fragmente aus Luthers Psalmenvorlesung 1518, hg. v. E. Vogelsang, 56, 19—22).

[4] Vgl. das Scholion zu Hebr 1, 2: „Humanitas enim illa sancta scala est nostra, per quam ascendimus ad Deum cognoscendum, Gen. 28“ (57 III, 99, 3 f.). Zum Verständnis des auslegungsgeschichtlichen Topos der auf das Kreuz Christi bezogenen Jakobsleiter, der auch in der Liturgie und als Bildmotiv begegnet, s. die Belege bei J. Ficker (ebd. zu Z. 4).

[5] Zum Begriff „imago“ (= „Bild“) = „Wirklichkeit“ s. o. Kap. V, Anm. 52. Eine sehr prägnante Formulierung der „Entweltlichung“ findet sich im Scholion zu Hebr 9, 23: „Adhaerere Deo est privari mundo et omnibus creaturis, portare imaginem Christi est vivere affectu et exemplo Christi“ (57 III, 214, 20 f.; vgl. dazu aber 215, 4 f.).

[6] „Mirabilis enim in sancto suo est, quod eum in tribulationes tradit et sic coronat“ (zu Ps. 4, 4 a: SCITOTE QUONIAM MIRIFICAVIT DOMINUS SANCTUM SUUM; 3, 62, 36 f.; 1513—15).

[7] Ebd. zu V. 4 b (DOMINUS EXAUDIET ME CUM CLAMAVERO AD EUM): „Non autem clamat nisi qui in maxima angustia est. Ergo hic clamor ille narratur validus, cum quo lachrymas offerens in die carnis suae exauditus est pro reverentia sua. Sensus ergo est: Cum videritis me esse abiectissimum, tunc ero acceptissimus: et cum vos secundum stultitiam sensus vestri putabitis maledictum a deo, tunc ero maxime benedictus. Et hoc inde veniet, quia mirificavit me dominus sanctum suum“ (63, 10—16).

[8] „Ista sunt mirabilia: non tantum miracula, quae fecit, sed multo magis, quod mortem morte occidit et poenas poena, passiones passione, ignominias ignominia, ita quod mors in Christo est ita pretiosa in conspectu domini, ut sit aeterna vita, poena sit gaudium, passio sit voluptas, ignominia sit gloria: et econtra vita sit mors, gaudium sit poena, voluptas passio, gloria ignominia, sed secundum differentem conspectum, dei scilicet et hominum“ (zu Ps 110 [111], 4: 4, 243, 7—13; 1513—15). Wie aber wird mir die Sicht Gottes zu eigen?

Rettung[9] zu sehen. Es bleibt bei dieser kraftvoll vertretenen Theologie der in sich zur Position umschlagenden Negation ungeklärt, woher die Gewißheit kommt, daß ich es in der Negation mit Gott zu tun habe und daß Gott es ist, der sie wendet. Es bleibt ungeklärt, ob es nicht eine eigenwillige und eigenmächtige Setzung ist, die Negation als Position anzusprechen. Diese für seine frühe Theologie bezeichnende Unklarheit, in der deren entscheidende Schwäche liegt, hat Luther später selbst erkannt und nicht mehr aufkommen lassen[10].

Im Sinne der wirkungsgeschichtlichen Urbildchristologie, so läßt sich zusammenfassend sagen, besteht der Heilsweg darin, daß der einzelne Mensch das ihm zugeschickte Leiden als solches annimmt, das in seiner höchsten Steigerung, in seiner Radikalität, Jesus am Kreuz widerfahren ist[11], und so die Radikalität von Jesu Leiden als zureichenden Grund des eigenen Leidens, mithin als „pro nobis" geschehen[12], versteht. „Sic enim ‚mirificavit dominus sanctum suum'. Ista autem mirabilia radicaliter et causaliter in Christi passione sunt facta, ad cuius exemplum omnes formari necesse est."[13]

---

[9] 3, 63, 20—23 (Abschluß des Scholions zu Ps 4, 4: s. Anm. 6 f.): „Sic fit cum omnibus sanctis, quod mirabiles sunt per deum in hoc scilicet, quia exaudiuntur tunc maxime quando clamant, id est quando sunt in maxima necessitate, et maxime derelicti maxime suscipiuntur. Vgl. die Predigt über die Sturmstillungsperikope: o. S. 155.

[10] Dies zeigt eindrücklich die Revision eben der Auslegung von Ps 4, 4 der Dictata, auf die wir uns zuletzt vor allem bezogen (s. Anm. 6 f. 9), in den Operationes in Psalmos (1519): „mors et omnia, quae in Christo nobis passo monstrantur, quae si sola intuearis et non cognoscas in iis divinam voluntatem eamque feras et laudes, necesse est, ut in cruce ista scandaliseris et ad tua confugias, ubi mox idolatra fias et gloriam deo debitam creaturae tribuas" (5, 108, 2—5). Bezeichnenderweise (s. u. S. 305) unter Berufung auf Joh (16, 3) heißt es: „Christum nosse, est Crucem nosse et deum sub carne crucifixa intelligere. Hoc enim vult deus. Haec voluntas dei, immo hoc deus est" (ebd. 9—11). „Ideo monitorio et exhortatorio egemus, quo elevemur ad cognoscendum deum in eiusmodi casibus" (ebd. ZZ 32 f.). Zur Erhörung wird jetzt gesagt: Da der Psalmist diese nicht demonstrieren kann, weil Gott nicht handgreiflich erscheint, tut er das Äußerste, das er kann: „promittit, scilicet auxilium dei, quasi dicat: hoc unum habeo, quod possum pro vestro solacio, quia promittere vobis cum fiducia possum, exaudiendos vos esse, ideoque confidite, ne diligite vanitatem, ne mutetis gloriam dei, sed expectate atque ad hoc meo exemplo quoque confortamini, quia ego certissimus sum, quod dominus exaudiet me, non modo hac hora, sed quoties clamavero" (109, 27—35).

[11] Luther „versteht das Kreuz Christi von seiner eigenen Gotteserfahrung aus", sagt zu Recht F. Gogarten (Die Verkündigung Jesu Christi, 317; ebenso: 318. 319. 320). Gogarten übersieht nur, daß sich Luther an diesem Punkt selbst korrigiert (vgl. Anm. 17).

E. Wolf, Die Christusverkündigung bei Luther, Peregrinatio I (30—80), 74 sieht im Urbildgedanken zutreffend ein „Verhältnis wechselseitiger Deutung von Person und Werk Christi einerseits, Person und Leben des Gläubigen andererseits" gesetzt, erkennt aber, weil er keine historische Differenzierung vornimmt, nicht, daß Luther mit seiner späteren Mittlertheologie seine frühe Urbildtheologie entscheidend korrigierte.

[12] 4, 236, 18: Glosse zu Ps 110, 4. Das Scholion zu diesem Vers (s. Anm. 8) zeigt deutlich, daß das „pro nobis" von der frühen Theologie völlig anders bestimmt ist als von der reformatorischen (s. Kap. VIII).

[13] 4. 243. 13—15 (Scholion zu Ps 110, 4).

Der skizzierte christologische Typus scheint selbst noch 1519 vorzuliegen — in der Auslegung von Ps 5, 2 der Operationes in Psalmos[14]. Da sie jedoch ganz soteriologisch ausgerichtet ist, läßt sich nicht zwingend aufweisen, sondern nur wahrscheinlich machen, daß ihr die frühe Christologie zugrunde liegt. Daß diese Luther hier vertritt, legt das aus den Dictata[15] beibehaltene hermeneutische Schema nahe, demzufolge der Beter Christus ist und „in persona sua" für die Christen, als deren Urbild, spricht. In ihnen selbst bildet sich das an Christus Geschehene nach: Erniedrigung und Erhöhung. Die Doppelbewegung entspricht den beiden Naturen in der Person Christi, als deren Wirkung unsere Erniedrigung und Erhöhung, die freilich nicht in re, sondern erst in spe Ereignis ist, verstanden werden. Dieser unmittelbar soteriologische Ausdruck der Zweinaturenlehre, der an den sachlich dasselbe meinenden Gebrauch der spezielleren christologischen Figur der communicatio idiomatum als Chiffre des „simul iustus et peccator" in der Römerbriefvorlesung und der Auslegung der Bußpsalmen erinnert[16], läßt verstehen, daß Luther, den eschatologischen Vorbehalt wahrend, von einem *Nacheinander* von Erniedrigung und Erhöhung spricht. So notwendig sich dies als Bestimmung der Soteriologie erweist, so sehr widerspräche sie seiner späteren Theologie, wenn sie zugleich als unmittelbar christologische Aussage gelten sollte — wie es zu sein scheint, wenn Luther hier sagt, „quod prior sit Christus homo, quam deus apprehendus, prior humanitatis eius Crux, quam divinitatis eius gloria petenda. Christus homo habitus Christum deum sponte sua adducet"[17].

[14] „Atque in his duobus iterum summa totius vitae nostrae exprimitur: habere Regem et deum. Regit, dum nos a nobis auffert et ad se ducit; Deus est, dum nos venientes suscepit et seipso, idest divinis bonis replet. Prior conditio est Crux, phase, transitus, ductus a mundo, a vitiis et omnino mortificatio nostri. Posterior susceptio et glorificatio nostri... Christus enim gemina natura utrunque horum efficit. Humanitatis seu (ut Apostolus loquitur) carnis regno, quod in fide agitur, nos sibi conformes facit et crucifigit, faciens ex infoelicibus et superbis diis homines veros, idest miseros et peccatores. Quia enim ascendimus in Adam ad similitudinem dei, ideo descendit ille in similitudinem nostram, ut reduceret nos ad nostri cognitionem. Atque hoc agitur sacramento incarnationis. Hoc est regnum fidei, in quo Crux Christi dominatur, divinitatem perverse petitam deiiciens et humanitatem carnisque contemptam infirmitatem perverse desertam revocans. At regno divinitatis et gloriae configurabit nos corpori claritatis suae, ubi similes ei erimus, iam nec peccatores nec infirmi, nec ductiles aut rectiles, sed ipsi reges et filii dei sicut Angeli" (5, 128, 29—129, 6).

[15] Vgl. 3, 64, 35; 65, 2 („ego et mei fideles").

[16] S. o. Kap. II, Anm. 242 und S. 153.

[17] Auf Texte wie diesen stützt sich F. Gogarten, wenn er sagt: „Und wenn der Ansatz von Luthers christologischem Denken richtig ist, nämlich daß es bei dem wirklichen und wahren Menschsein Jesu beginnen muß, dann darf in der Christologie nur ausgesagt werden, was seine Begründung in dem Menschsein Jesu hat und was sich darauf beschränkt, auszusagen, wer dieser Mensch ist" (Jesus Christus Wende der Welt, 33, unter Berufung auf G. Ebeling; vgl. ebd. S. 1 und dort den Bezug auf eben WA 5, 129). Die Gottheit Christi wäre demnach Prädikat seiner Menschheit. Falls man dem, wie gesagt, ganz soteriologisch ausgerichteten Text eine unmittelbar christologische Aussage (sie entspräche dann

B. Eines der interessantesten Phänomene, auf die man mit der Frage nach dem Promissiobegriff stößt, ist nun, daß im selben Augenblick, in dem die Messe vom gebenden Wort her verstanden wird, indem also Luthers in einer Neufassung zunächst des Bußsakramentes gewonnener Promissiobegriff auch die Messe umgestaltet, Gott und Mensch in Christus zum ersten Mal in jener Strenge zusammengedacht werden, die die Schriften der reformatorischen Zeit bekunden, und zum ersten Mal die traditionelle Formel der Einheit von Gott und Mensch in einer und derselben Person ihren bisherigen, nur illustrierenden, Charakter verliert und ihre echte Sachfunktion erhält. Es kann gezeigt werden, daß Luthers reformatorische Christologie und Abendmahlslehre ursprünglich ineinanderliegen. Die wirkungsgeschichtliche Urbildchristologie und die trinitätstheologische Mittlertheologie überlagern sich zwar in manchen Texten, doch an einer Stelle läßt sich der Bruch klar feststellen. Sie ist wichtig genug, genauer betrachtet zu werden.

Der Bruch zeigt sich im Vergleich der beiden Vaterunserauslegungen von 1517 und 1518/19 bei der Erklärung der vierten Bitte. Nach der ersten Fassung meinte diese, wie dargestellt[18], das Wort, die Speise der Seele, als Andachtsmittel und den Glauben als Nachvollzug des urbildlichen Leidens Jesu in der Buße. Demgegenüber redet Luther in der zweiten Fassung vom mündlichen, promissional strukturierten Wort. Wichtig wird nun die Frage: „Wann und durch wen kommt uns das Wort?“[19] Dem neuen Promissiobegriff entsprechend stellt die Antwort seinen mündlichen und öffentlichen Charakter heraus und läßt das verbum internum unter Berufung auf Jes 55, 10 f. in das externum verschlungen sein, ordnet es diesem also nicht mehr, wie früher[20], als ursprüngliches und eigentliches vor. Das Wort „kumpt tzweyerley weysz. Czum ersten durch eynen menschen, Wan got durch eynen Prediger in der kirchen ader sunst durch selbander ein trostlich worth horen lest, das yn stercket, das er fulet im hertzen: Confortare et esto robustus, Erman dich und sey keck. Dan sulchenn schall macht gewiszlich das wort gottis im hertzen . . . Czum andern durch sich selbst, als wen got eynem leydenden menschen sein wort eingeust, da mit er starck wirt

---

ganz der frühen Theologie) entnehmen darf, was fraglich ist (s. o.), muß festgestellt werden — was jedenfalls vom Ganzen der Lutherrezeption Gogartens gilt —, daß sich Gogarten für sein geschichtliches Denken auf eben das beruft, was Luther durch seine reformatorische Theologie gerade überwunden hat. Das ist ein erstaunliches Phänomen, das zu untersuchen jedoch eine eigene Aufgabe ist.

[18] S. o. S. 95—100.

[19] 2, 108, 1 (Der aus den späteren Katechismen bekannte Fragestil zeigt sich hier, bei der Auslegung der vierten Bitte, konsequent zum ersten Mal: s. 106, 20; 107, 21; 108, 1. 21; 111, 26; 113, 4 f. 19—21).

[20] Vgl. den Gebrauch von Jes 55, 10 f. in den Dictata bei der Auslegung von Ps 44 (45), 2 f.: 3, 258 f. Vgl. o. S. 21—23 im Kontext des ganzen Kap. I.

alles tzu tragen, dan gottis wort ist almechtich"[21] — was durch eine parallele Formulierung unterstrichen wird: „Czum ersten, eusserlich durch menschen ... Czum andern, Innerlich durch gottis selbst leren. Und das mus bey dem eusserlichen seyn, ader das eusserlich ist auch umbsunst. Wan aber das eusserliche recht gehet, so bleybt das innerlich nit aussen. Dan goth lest seyn worth nymmer meher an (sc. = ohne) frucht aus gehen. Er ist da bey und lereth innerlich selbst, das er gibt eusserlich durch den priester, Als er spricht durch Isaiam LV. Mein worth, das von meynem mundt auszgehet, wirth nit leher wyderkommen, sundern, wye der regen die erden durchgeust und fruchtbar macht, also wirt meyn wort fursich gehen und alles auszrichten, dartzu ichs aussende."[22]

„Was ist nun das Brot oder Wort Gottes?"[23] Wie dann im Freiheitstraktat[24] meint diese Frage des näheren die nach der Einheit und Eindeutigkeit des Wortes: „Welches ist aber nun das Wort, so doch viele Worte Gottes sind?"[25] Im Singular von „Wort" zu reden, erlaubt nur der Blick auf Christus[26]; das verbum ist das Verbum — wozu sich Luther bezeichnenderweise auf eine johanneische „Ich bin"-Formel stützt: „Das broet, das wort und die speysz ist niemandt, dan Ihesus Christus unser herr selbst, Wie er sagt Johan. VI. Ich bin das lebendige broet ..."[27] Nicht das ungreifbare innere, sondern — hier liegt das Neue! — das dieses mit sich bringende äußere, mündliche Menschenwort ist mit Jesus Christus selbst

---

[21] 2, 108, 2—20.

[22] 2, 112, 7—113, 2. Das Verhältnis von äußerem und innerem Wort ist hier genau so bestimmt wie in den Thesen Pro veritate ... (30—33). Vgl. o. S. 192 f., bes. Anm. 173.

[23] 2, 111, 26.

[24] § 5 und § 6 (7, 22 f.) sind durch die Frage: „Quaeres autem ‚Quod nam est verbum hoc, aut qua arte utendum est eo, cum tam multa sint verba dei?'" (7, 51, 12 f.) verbunden. Diesem Übergang entspricht exakt der von § 7 zu §§ 8 f. in der Frage: „Quaeris autem, qua ratione fiat, ut sola fides iustificet ... cum tam multa opera ... in scripturis nobis praescripta sint" (7, 52, 20—22). Der Einheit und Eindeutigkeit des Wortes antwortet die von dieser gewirkte Einheit und Gewißheit des Glaubens, der seinerseits nur von der promissio in ihrem Unterschied zum Gesetz bestimmt werden kann (ebd. §§ 8 f.). Demgemäß konvergieren die Linien der §§ 5 f. und 7—9 in § 10: „quale est verbum, talis ab eo fit anima" (sc. in fide); 7, 53, 26 f. — womit der erste der drei Argumentationsgänge des ersten Hauptteils des Traktats abgeschlossen sein kann (vgl. 7, 53, 31—34).

[25] 2, 108, 21.

[26] Vgl. 2, 111, 27—33.

[27] 2, 111, 27 f. Von den vier von R. Bultmann zSt (Meyers Komm., 167, Anm. 2) erwogenen Möglichkeiten, die Formel zu verstehen, käme am ehesten die vierte in Frage. Doch kann Bultmanns Definition der „Rekognitionsformel", „daß hier das ἐγώ Prädikat ist", nicht befriedigen, weil das ἐγώ mehr als Prädikat ist. Bei Luther ist in solchen Sätzen das Subjekt jeweils, um mit Hegel (Phänomenologie des Geistes, Vorrede; Philos. Bibl. Bd 114, hg. v. J. Hoffmeister, 23) zu reden, nicht „als fester Punkt angenommen, an den als ihren Halt die Prädikate geheftet sind, durch eine Bewegung, die dem von ihm Wissenden angehört und die auch nicht dafür angesehen wird, dem Punkte selbst anzugehören; durch sie aber wäre allein der Inhalt als Subjekt dargestellt". Vgl. Luthers u. S. 313 ff. einbezogene Zweinaturenlehre.

verschränkt. Diese Verschränkung und die sich mit ihr konstituierende Einheit formuliert sich klar am Ende, in der Zusammenfassung der ganzen Auslegung der Bitte[28]: „Christus ist das brot, gotis wort ist das brot, und doch ein dingk, ein brot." [29] Und um die Verschränkung nochmals in aller Schärfe herauszustellen, wird chiastisch erläutert: „Dan er ist yn dem wort und das wort in ym." [30]

Damit ist die Vorstellung vom Himmels- wie die vom Hostienchristus, früher als Hinweis auf eine geistliche Bedeutung noch beibehalten[31], radikal abgelehnt. „Dan das er im hymel sitzt ader under des brots gestalt ist, was hilfft dich das?" [32] So ist er „dir nit nutz, kanst seyn auch nit nyssen" [33]. An die Stelle statischer Himmelsferne und ebenso statischer Brotnähe tritt das dynamisch-funktionale, weil sich uns mitteilende Wort: Christus „mus tzuteylet, angericht und tzu worten werden durch das innerliche und eusserliche wort, sich, das ist dan warhafftig gotis wort" [34]; er erschließt sich nicht, „Got mache yn dan tzu wortten, das du yn horen und also erkennen kanst" [35].

Es liegt Luther nun auffallend viel daran zu betonen, daß in dem zusammen mit dem mündlichen Wort gegenwärtigen Christus sich *Gott* mitteilt. Gott ist nicht als der verstanden, der den Gekreuzigten zum Urbild seines Handelns sub contrario setzt, um so sein opus proprium im Wirken seines opus alienum verborgen anschaulich zu machen, sondern als der, der Christus im Wort „zuteilt" und „gibt". Er ist der, der mit Christus in derselben Einheit wirkt wie Christus mit dem mündlichen Wort. So ist durch Christus im Wort gewiß *Gott*. Christus wiederum erscheint im mündlichen Wort nicht mehr wirkungsgeschichtlich als Urbild, sondern trinitarisch als *Gabe*, als erklärter Wille und gegenwärtige Machtbekundung[36]. „Das Vierd wortleyn heyst *Gib*. Das broet Ihesum Christum magk nyemant haben vom ym selbst wyder durch studiren, noch horen, noch fragen, noch suchen. Dan Christum tzu erkenen, seind alle bucher tzu wenigk, alle lerer zu geringe, alle vornunfft zu stumpff. Allein der vater selbst mus yn offenbaren und uns geben, als er sagt Johannis VI. Niemant kommet zu mir, es sey dan das yn tzyhe der vatter, der mich gesant hat. Item: es kan mich niemant auff nemen ader vorstehn, es wert ym dan geben vom vatter. Item: Ein ygklicher, der mich horet vom vater, der kumpt zu mir" [37] (Als nähere

---

[28] 2, 113, 35—114, 4. [29] 2, 114, 1 f. [30] Ebd. ZZ 2 f.
[31] Vgl. o. S. 110. [32] 2, 113, 38 f. [33] Ebd. Z 37.
[34] Ebd. ZZ 39—114, 1. [35] 2, 113, 37 f.
[36] Die terminologische Verschiebung von „sacramentum" zu „donum" ist zwar nicht zu übersehen (vgl. o. S. 78 f.). Doch sind nicht die Begriffe an sich entscheidend, sondern der sie jeweils bestimmende Kontext. Luther redet auch in seiner reformatorischen Theologie von „sacramentum", meint damit aber einen anderen Sachverhalt als den, den er früher mit diesem Wort bezeichnet hatte.
[37] 2, 111, 34—112, 5.

Bestimmung der Gabe schließen die schon zitierten Ausführungen zum äußeren und inneren Wort an).

Die auffallende Zusammenstellung dreier Johannesstellen — alle vom Ende des 6. Kapitels — weist auf die gleichzeitige Auslegung von Joh 6,37—40, dei Luther am 12. Februar 1519 für den Kurfürsten an Spalatin schickt[38]. Sie ist der authentische Kommentar zu unserer Stelle und dokumentiert den maßgeblichen Einfluß johanneischer Theologie auf die entstehende reformatorische Christologie[39]:

„vide et intende animum, quam asserat communem sibi cum patre divinitatem et omnia. Omnia dixit volente patre se facere, Ideo non dubium, quin patris opera sint, quae Christus fecit, Sed et ipse eadem opera sese facere protestatus, dicit: ‚Et ego resuscitabo eum a mortius'. Certe Vitam dare et resuscitare solius Dei est; cum autem unum et idem opus sit, manifeste patet, quod Christus verus Deus et unus cum patre sit, cum non sint duo dii. Et tamen, cum sese discernit a patre, tanquam de alio loquens. et filium se nominans, pulchre concludit se a patre vero Deo verum Deum esse, et utrumque non duos, Sed unum Deum, aequalis virtutis, eadem omnia potentem, facientem, voluentem. — Idem Argumentum, quod non eiecturum se dicit, Non perditurum. Nam servare vitam eiusdem est virtutis, cuius est dare. pater dat, et filius non perdit, Sed servat; Ergo alius quidem est, Sed non diversus Deus, eadem cum patre habens ac potens. Porro maxime omnium probat, quod dicit: ‚Qui credit in filium' etc. Impietas est credere nisi in unum verum Deum, et pater verus Deus vult credi in filium: Quid vult, nisi in verum Deum credi? Non enim gloriam suam dabit alteri[40]; At gloria est, ut credatur in eum. Nulla enim creatura sufficit, ut possit in se credentem sustentare, aut ei prodesse. Soli Deo enim debetur fides, spes, charitas, unde et Theologicae virtutes appellantur; Sed addit: ‚qui credit in filium, habeat vitam aeternam'; prorsus fides filii non posset vitam aeternam praestare, nisi ipsemet esset Deus aeternus et verus.“[41]

Die Bedeutung dieses Textes zeigt sich darin, daß die Auslegung von QUI CREDIT IN FILIUM dem Gedankengang nach wieder im Grundsatz von Luthers erster Erklärung des Credos (1520) begegnet[42] und er als ganzer schon die christologische Position vertritt, die dann die Predigten der Wartburgpostille (1521/22), besonders die über Tit 2, 11—15, Hebr 1, 1—12 und Joh 1, 1—14, entfalten[43]. Im Zusammenhang mit der das verbum externum betonenden Vaterunserauslegung ist er der Ort, an dem sich die aus der Predigt über den Johannesprolog von 1521/22 ersichtliche Korrektur des Wortverständnisses der Predigt über denselben Text von 1514[44] erstmals fassen läßt.

[38] Br 1, 326—331. „Habeo in manibus Dominicam orationem vernaculam denuo edendam“ (Z. 12).

[39] Diesen Einfluß im einzelnen zu untersuchen (vgl. z. B. die Fastenpredigt über Joh 11 1518: 1, 273—277, bes. 274, 28—275, 37), wäre eine wichtige Aufgabe. Überhaupt wird das johanneische Element in Luthers Theologie meist viel zu wenig berücksichtigt.

[40] Vgl. den Gebrauch von Jes 42, 8 (vgl. Jes 48, 11) im selben Zusammenhang in der Predigt über Tit 2, 11—15 der Wartburgpostille: 10 I, 1, 57, 5—14.

[41] Br 1, 330 f. (ZZ. 118—140). Vgl. jedoch schon die Predigt vom 24. Febr. 1517 über Mt 11, 27: 1, 139 f.

[42] S. u. S. 329 (Stellennachweis: Anm. 57).

[43] 10 I, 1. [44] S. o. Kap. I.

Die neue Auffassung, die sich in den beiden betrachteten Texten bekundet, wird — über einzelne Zwischenstufen[45] — im nächsten Jahr zum wichtigsten Gestaltungsprinzip des ersten Teils des Freiheitstraktats. Er legt in einer für Luther, der ja meist exegetisch vorgeht, erstaunlichen systematischen Strenge und Ausgewogenheit dar, was im Glauben kraft des Wortes geschieht. Entsprechend ist sein Thema das „sacrosanctum verbum dei"[46], das denn gleich zu Beginn als das zum Leben des Christen in der Freiheit allein Notwendige herausgestellt wird (§§ 3—5). Dieses Notwendige letztgültig zu verwalten, ist das Amt Christi. Denn erst sein „officium verbi"[47] (§ 5), d. h. (§ 6) seine gepredigte Person und Geschichte beantwortet die Frage nach der Einheit und Eindeutigkeit des Wortes Gottes, von der schon, wie wir sahen, die Vaterunserauslegung bewegt war: „Quaeres autem ‚Quod nam est verbum hoc, aut qua arte utendum est eo, cum tam multa sint verba dei?'"[48]

Diesem Übergang von § 5 zu § 6 entspricht exakt der von § 7 zu den §§ 8 f. in der Frage: „Quaeris autem, qua ratione fiat, ut sola fides iustificet ... cum tam multa opera ... in scripturis nobis praescripta sint."[49] Der Einheit und Eindeutigkeit des Wortes antwortet die von ihm gewirkte Einheit und Gewißheit des Glaubens, der seinerseits nur von der promissio, der „gottlich vorheyschung und zusagung"[50] in ihrem Unterschied zum Gesetz bestimmt werden kann (§§ 8 f.[51]): „Sihe da, glaub in Christum, yn wilchem ich dir zusag alle gnad, gerechtickeyt, frid und freyheyt, glaubstu, so hastu, glaubstu nit, so hastu nit."[52] Demgemäß konvergieren die Linien der §§ 5 f. und 7—9 in § 10: „quale est verbum, talis ab eo fit anima (sc. in fide)"[53] — womit der erste der drei Argumentationsgänge des ersten Hauptteils des Traktats abgeschlossen sein kann[54].

---

[45] Hier, im Rahmen der Frage nach dem Promissiobegriff, können so wichtige Texte für die Entwicklung von Luthers Theologie wie der „Sermo de duplice iustitia" vom Frühjahr 1519 (2, 143—152) außer Betracht bleiben.

[46] 7, 50, 34 f. Das Adjektiv erinnert an die 62. Ablaßthese (1, 236, 22 f.), deren Erläuterung (1, 616 f.), ein Kompendium von Luthers vorpromissionalem Evangeliumsverständnis, sachlich mit dem im Freiheitstraktat von den §§ 5—9 Ausgeführten identifizierbar zu sein scheint. Fraglich wird dies aber schon von der Erläuterung der nächsten Ablaßthese („Euangelium enim destruit ea quae sunt ... et redigit eos in nihilum ..., quia docet humilitatem et crucem"; 1, 617, 7—9) her.

[47] 7, 51, 8 f. [48] 7, 51, 12 f. [49] 7, 52, 20—22. [50] 7, 24, 10.

[51] Vgl. 7, 34, 11—22 bzw. 7, 63, 34—64, 12.

[52] 7, 24, 12—14.

[53] 7, 53, 26 f. Es ist verständlich, daß Luther die beiden Linien nur künstlich trennen und wie vom Glauben nicht ohne vom Wort, so vom Wort nicht ohne vom Glauben reden kann. So ist schon in der Frage nach dem einen Wort die nach seinem Gebrauch eingeschlossen („aut qua arte utendum est eo"); von seiner Funktion zu reden („Praedicasse Christum"), heißt, seine Wirkung zu beschreiben („hoc est animam pavisse, iustificasse, liberasse et salvam fecisse, si crediderit praedicationi. Fides enim sola est salutaris et efficax usus verbi dei"; 7, 51, 15—17).

[54] Vgl. 7, 53, 31—34.

Der im ersten Gang wichtigste, weil das „sacrosanctum verbum dei" genau bestimmende Begriff der „promissio", der die in ihn eingegangenen Momente der frühen Theologie der Unmittelbarkeit[55] neu ausrichtet[56], beherrscht auch den zweiten, parallelen Gang der Erörterung (§ 11). Hier kommt die „quale verbum/talis fides"-Formel (§ 10) im Sinne des Grundsatzes von De captivitate zur Geltung: „Quando deus cum homine contrahit, fit hoc deo promittente et homine promissioni divinae credente." [57] Empfängt der Mensch alles, was er braucht, in Gottes Zusage, so anerkennt er mit ihrem Gebrauch, mit dem Festhalten an ihr, das, was allein Gott gehört: die Schöpferherrlichkeit. Der Glaube — hier (und noch deutlicher § 13) berührt sich der Freiheitstraktat unmittelbar mit dem „Sermon von den guten Werken" — ist die Erfüllung des ersten Gebotes; er ist der vollkommene Gehorsam; er allein erweist Gott die Ehre. Diese Wirkung des „officium verbi" im „officium fidei" [58] wird in Wendungen beschrieben, die an die früheren Bestimmungen der Korrelation von Gott und Glaube erinnern.

Wie des näheren Gott und Glaube „zuhaufe" [59] gehören, ja, erst zusammen kommen können, wird in einem dritten, letzten Zug der Beschreibung gezeigt[60], in dem das christologische Moment nun eigens thematisiert wird (§§ 12—18)[61]. Die kraft des Wortes im Glauben geschehende unio personalis von Gott und Mensch wird dabei nicht wie in der frühen Theologie durch den Hinweis auf die beiden Naturen der Person Christi ver-

---

[55] Vgl. noch die Hebräerbriefvorlesung in den o. Kap. IV, Anm. 116 genannten Texten.

[56] Anfänglich schon in der Resolution zur 38. Ablaßthese. Dazu o. S. 180—182.

[57] In der Formulierung der Predigt „de testamento Christi": 9, 446, 7 f. Auf weitere Formulierungen ist o. Kap. VI, Anm. 119 verwiesen.

[58] Vgl. 7, 51, 9 mit 7, 53, 34 f.

[59] In der Formulierung der Erklärung des ersten Gebotes im Großen Katechismus (BSLK 560, 21 f.).

[60] Der (im engeren Sinn) theologische und der christologische Aspekt, die hier im Freiheitstraktat zunächst unvermittelt nebeneinanderstehen (§ 11 neben § 12; vgl. aber § 11 mit § 13 in dessen Begründung [7, 55, 37 f.] durch § 12), überlagern sich von vornherein in der Predigt vom 25. März 1520 (Datierung mit E. Vogelsang, ZKG 50, 1931, 129): „Deus, ille solo verbo fortis pugnator, promisit salutem per Christum. Si huic promissioni confisus fuero, tribui Deo quod suum est, eum esse iustum, potentem, veracem etc.: quo unquam modo fieri possit, ut ab eo destituar et spe frustrer? Ecce Deus est omnia, homo autem nihil, quid ergo opera eius? pulvis cinisque. Sunt igitur haec fidei opera, sentiri viderique ea quae non sunt, non esse in nobis peccata, cum tulit ea Christus, non esse in nobis a planta pedis usque ad capitis verticem ullam sanitatem: quae insanitas non laedit, etsi sentiatur, modo non eam sed Christum contueamur vincentem. Quod si cum peccatis congressi aut morte diaboloque fuerimus, succumbimus, sicut Israelitae cum serpentibus contendentes occisi sunt ab eis, qui autem aeneum serpentem contuti, sunt servati. Ita nos non nisi firma Dei promissione servandi sumus, sepositis universis mundi carnisque machinamentis, qua promissione fide arrepta inclytus propheta David immobilis usque fixus stetit" (4, 616, 12—25).

[61] Es war zuvor nur kurz herausgestellt, aber nicht entfaltet worden (7, 51, 13—15. 31—34).

anschaulicht[62], sondern in ihnen begründet[63] („*Cum* enim Christus sit deus et homo eaque persona ...“ [64]). Sie sind nicht mehr Chiffre und Urbild eines mit dem immer und überall in der Welt gegenwärtigen Leiden immer möglichen Geschehens des Umschlags von Leiden in Heil, sondern die unveräußerliche Implikation des konkret in der promissio und nur in ihr wirklichen Beieinanders von gerechtem Gott und sündigem Menschen, von Gottes Leben und des Menschen Tod. Diese Implikation, ohne die das Wort nichts-sagend würde, meint nichts anderes als dessen (freilich nur im Unterschied zur Ursächlichkeit eines urbildlichen Existenzvollzuges in ihrer Eigenart zu erfassenden) Autorität[65], nichts anderes als die volle Macht des Sünde, Tod und Hölle überwindenden Gottes („iustitia sua omnium peccatis superior, vita sua omni morte potentior, salus sua omni inferno invictior“ [66]), von dem in der Einheit derselben Person gilt, daß er stirbt und zur Hölle fährt und dabei unsere Stelle einnimmt. Zum „fröhlichen Wechsel“ kommt es nur kraft der Einheit der Person Christi, der Gott und Mensch zugleich ist: Die Zweinaturenlehre ist für Luther identisch mit der Lehre vom Mittleramt Christi[67].

Sieht man hier stark betont, daß der „fröhliche Wechsel“ in Christus geschieht, so darf darüber nicht vergessen werden, was damit ergründet sein will: die das „sacrosanctum verbum dei“ spezifizierende „promissio“. Der Grund ist nicht ohne den begründeten Ort, in dem er sich äußert. Wie Luther vom Wort nicht ohne von dessen Wirkung, dem Glauben, reden konnte und darin schon die Christusgestalt des „fröhlichen Wechsels“ sah[68], so läßt sich jetzt bei der ausführlichen Beschreibung dieses Wechsels nicht von dessen konkretem Ort, dem Wort, abstrahieren. Nicht zufällig lenkt

---

[62] Vgl. besonders das Scholion zu Hebr 7, 1: „Haec autem iustitia, quae scribitur Rom. 1. ex fide esse ... quod male exponitur de iustitia Dei, qua ipse iustus est, nisi sic intelligeretur, quia fides ita exaltat cor hominis et transfert de se ipso in Deum, ut unus spiritus fiat ex corde et Deo ac sic ipsa divina iustitia sit cordis iustitia quodammodo, ut illi dicunt, ‚informans‘, *sicut* in Christo humanitas per unionem cum divina natura una et eadem facta est persona“ (57 III, 187, 14—188, 3; Hv). — Zur Veranschaulichung des soteriologischen Sachverhalts der Einheit von Wort und Glaube bedient sich der Freiheitstraktat des Bildes vom „ferrum ignitum“, das glüht „sicut ignis propter unionem sui et ignis“ (7, 53, 27 f.), in dem man sich traditionell die Zweinaturenlehre verdeutlicht (vgl. BSLK 1023, Anm. 1; 1038, 20—27).

[63] Es verwirrt den Sachverhalt, wenn man (wie W. Maurer, Von der Freiheit eines Christenmenschen, 50) „veranschaulichen“ und „begründen“ synonym gebraucht.

[64] 7, 55, 8 f.

[65] Der Begriff ist aus einem entsprechenden Zusammenhang in der Rogatepredigt hier zur Interpretation eingeführt. Vgl. u. S. 329.

[66] 7, 55, 16 f. Von hier aus läßt sich verstehen, weshalb Luther im Kleinen und Großen Katechismus die Erklärung des zweiten Artikels ganz unter den Titel „Herr“ faßt (BSLK 511; 650—653).

[67] Diese hier als Zusammenfassung von § 12 stehende These ist in anderem Zusammenhang u. S. 324—331 im einzelnen ausgeführt.

[68] 7, 51, 31—34.

Luther am Ende des dritten Argumentationsgangs, zugleich dem Ende des ersten Teils des Traktats, wieder auf den Ausgangspunkt, die Predigt, zurück, die als wirkkräftiges Wort verstanden ist, das, im Sinne der neuen Sakramentsauffassung[69], „id in nobis operetur, quod de eo (sc. Christo) dicitur et quod ipse vocatur“[70].

Daß bei alldem[71] der Stellenwert des Promissiobegriffs nicht zu hoch veranschlagt wurde, wird vollends freilich erst dann deutlich sein, wenn es gelungen sein wird, den Konvergenzpunkt des ersten Teils von De libertate und De captivitate zu ermitteln, wo ja der Promissiobegriff beherrschend ist.

C. Wir wenden uns dazu einer zweiten Reihe sachlich in sich zusammenhängender Texte zu und gehen aus von der eigentümlichen Zuordnung des reformatorischen *Promissio*begriffes zu dem aus dem Scholion zu Hebr 2, 10 bekannten *Signum*begriff in der Predigt „de testamento Christi“, der Osterpredigt von 1520.

Wird die ganze Kraft der Messe im Gabewort gesehen, dann stellt sich die Frage: „Quid opus fuit addere signum?“[72] Das der promissio hinzugefügte, an dieses angehängte Zeichen hat, wie man am noahitischen Regenbogen, an der Beschneidung Abrahams, an der Herausführung der Israeliten aus Ägypten und endlich an der Inkarnation sehen kann, seine Notwendigkeit als Ortsanweisung des Glaubens, „ut humana natura certius comprehenderet deum et ad unum aliquod signum defigeretur, quo comprehenderet deum, nec vagaretur aut fluctuaret in suis speculationibus. Nam per eas deum assequi non potest, et subinde aliud quiddam atque aliud sibi deum facit“[73]. Das signum — gemeint ist damit (Herausführung aus Ägypten; der Mensch Jesus) eine bestimmte *Geschichte* — erscheint zunächst ganz als Parergon der promissio. Indem Luther aber, um das Verhältnis dieses Parergon zum Eigentlichen, dem Wort, zu ermitteln, am Ende seiner signa-Reihe die Inkarnation anführt[74], bleibt er bei ihr hängen und bestimmt ihre Funktion genau in dem Sinne und in der Begrifflichkeit[75], in der er zuvor

---

[69] Vgl. die o. Kap. VIII zitierten (Anm. 58 f. nachgewiesenen) ähnlichen Formulierungen aus der Weihnachtspredigt von 1519.

[70] 7, 58, 40—59, 1.

[71] Aus dem zweiten Teil des Traktats ist der Abschnitt 7, 63, 1—5 zu berücksichtigen, der die Ausführungen des ersten Teils in kurze Thesen zusammenfaßt.

[72] 9, 448, 24. [73] 448 (25—449, 8), 34—37.

[74] „Ideo divinitas carnem induit, ut nunc haberemus certum aliquod signum, quo defigeremus animos nostros, sicut Iudaicus populus ad propitiatorium. Nec enim adorare alio loco quam ad propitiatorium licuit. Ita nos comprehensuri deum, non poterimus nisi signo, idest humanitate Χριστοῦ, eum comprehendamus, nisi in humanitatem defixerimus oculos mentis. Est enim plane Christus propitiatorium illud, iuxta Paulum Roma. 3“ (449, 9—14).

[75] „Huc, huc in Christum defige animum tuum, quisquis tentaris, quisquis novisse deitatem gestis, quisquis comprehendere divinitatem desiderans dicis cum Philippo ‚Domine,

de testamento Christi, vom Gabewort, geredet hatte[76]. Was zunächst, eben von der promissio her, höchst fraglich war („Quid opus...?"), trifft in seiner nunmehr gefundenen Bestimmung mit dieser gerade zusammen — in der humanitas Christi. Man versteht von hier aus, weshalb Luther die Elemente im Sakrament, an sich entbehrlich[77], „ins Wort gefaßt"[78] aber höchst wichtig werden, weil sie ihrerseits als Ortsanweisung des Glaubens dem Wort zu seinem Ziel verhelfen, indem sie auf das Gabewort und damit auf den Gebenden „fixieren"[79]. „In Missa ostenditur sacramentum, quod nihil aliud significat quam: Ecce hic est verus Christus, signum novi testamenti et condonatorum delictorum. Hic, hic est, per quem certo scias, abolitum esse peccatum."[80] So schließt sich der Signum- und Promissiobegriff zu einer Einheit zusammen. Die humanitas Christi wird als „signum, in quo contempleris patrem"[81], also als Zeichen der Gegenwart *Gottes*, freilich nirgendwo anders als in der promissio erfaßt, auf deren Bestimmtheit wiederum die Elemente im Sakrament fixieren, die ihrerseit ihre Notwendigkeit allein von jenem „signum sensibile"[82], der Geschichte Jesu, her haben, die sie zusammengefaßt in sich tragen[83].

Fast in derselben Bezeichnung, als „signum visibile"[84], erscheint Christus in der Predigt über Gen 28 vom Dezember 1520, die in anderem Zusammenhang schon erwähnt wurde[85]. Im Begriff des „signum visibile" ist für Luther die Vorstellung einer ganzen Geschichte summiert, die er so ausfaltet: „Do stheth ehr, gestans in corpore suo omnes formas contemptissimorum hominum. Pauper est, puer, infans, eyn iunger nhar, Natus ex vir-

ostende nobis patrem'... In me defige oculos: Ego sum positus signum, in quo contempleris patrem. Ego sum via, veritas etc. Ecce Christus errabundam, palabundam et vagantem rationem ad signum sensibile, sese, accersit, ut in illo signo sensibili per fidem comprehendat deum" (449, 15—22).

[76] 445, 22—24: „defigite oculos in Christi verba... in ipsa positam esse tibi summam salutis."

[77] Vgl. 6, 518, 17—19 (De captivitate).

[78] Vgl. z. B. den Kleinen Katechismus (BSLK 515, 26 f.).

[79] Vgl. den auffallend häufigen Gebrauch von „defigere": 9, 445, 22; 448, 35; 449, 10. 13. 15. 19.

[80] 9, 448, 13—15. [81] S. o. Anm. 75. [82] S. ebd.

[83] Zu der strengen Wechselseitigkeit und Gleichzeitigkeit, die hier walten, vgl. aus der Diskussion der Transsubstantiationslehre in De captivitate: „credo firmiter, non modo corpus Christi esse in pane sed panem esse corpus Christi" (6, 511, 20 f.) und u. S. 313 ff.

[84] „In summa: Nemo videt deum nisi per signum visibile, Christum" (9, 405, 10). Luther legt Gen 28, 12 (SCHALA, VISA IACOB IN SOMNIS), eine bis zu Joh (1, 51) zurückreichende Auslegungstradition weiterführend (vgl. o. Anm. 4), auf den Christus homo (404, 30) aus, der der einzige Weg in den Himmel ist (ebd. Z. 33). Joh 3, 13 wird zitiert, dann das Zwiegespräch Joh 14, 3 ff. (wie schon in der Predigt „de testamento Christi": s.o. Anm. 75) ausführlich herangezogen. „Bonus apostolus vagabatur in cogitationibus suis, cui dicit Christus: Thoma, sich hyeher, flader nicht alßo mit den gedancken, sich nicht weyt umbe, ich byns" (405, 3—5). Der Abschluß dieses ersten Auslegungsganges ist dann: „In summa..." (s. o.).

[85] Vgl. o. S. 294.

gine: Lest sich von eyner seugen und tragen gleych wy eyn ander kindt. Man hat auch an im nichts konnen spören, das ehr etwas sonderliches were ... Praeterea non contentus vilitate rei familiaris, propter quam spernebatur, Immo conversatur cum peccatoribus publicanis, meretricibus, Matheo, Maria Magdalena: Henckt sich an dye loße rotthe, Unde et dixerunt ‚Si esset hic propheta sciret certe, quales isti essent'. Quibus respondit ‚Non egent medico sani, sed male habentes'. Deinde transgreditur Christus constitutiones patrum sanans in sabbatho, Tum dicunt: Ey er muß eyn schalck seyn, er feyert keinen tagk nicht, helt eynenn tagk wy den andern. Item disciputi cum velicassent spicas, accusati sunt. Item male audiebant non lavantes manus sumentes cibum. Atque hoc quidem fecit vivens inter homines. In martyrio vero fit obnoxius non solum hominibus, sed Sathanae, atque quod omnium maximum est, fit peccator coram deo patre, fert nostra peccata, perinde atque si sua essent."[86] Im letzten Satz ist hier nicht mehr die Geschichte des „historischen Jesus" erzählt, sondern, was sich formal schon im Tempuswechsel zeigt, die Wirklichkeit des gegenwärtigen Christus bekannt, der für uns beim Vater eintritt, so daß wir uns in der Sünde an ihn wenden können: „wolan, dw bist Christus, dw hast gesagt her, dw wellest uns in solchen fellen genediglich dye handt reychen, auff dye czwsage komme ich ieczundt und bitte gnade."[87] Daß dieser Christus als deus pro nobis kein anderer ist als jener damalige Mensch Jesus, hat Luther mit aller Kraft betont. Doch sieht die historische Vernunft diesem Menschen Jesus nicht an, daß er deus pro nobis ist. Das muß, was im Rückblick auf die Predigt „de testamento Christi" deutlich ist, in der *promissio* eröffnet und geltend gemacht werden.

So kommt nur die eine Seite von Luthers reformatorischer Christologie zu Gesicht, wenn er die Kommentatoren des ersten Buches der Sentenzen und ihre Spekulationen über die höchsten Geheimnisse der Trinität in einer eindrücklichen surrealistischen Groteske voll theologischen Ernstes verspottet und ihnen in ihrer Gottlosigkeit droht: „Wen sy myt dem kopf durch den hymmel born und sehen sich in dem himel umb, do funden sieh niemantzs, dan Christus leyt in der kryppen und ins weibes schoße, ßo storczen sy widder herunder und brechen den halß."[88] Damit ist die Tendenz der ganzen Auslegung noch einmal klar ausgesprochen. Fast[89] möchte man angesichts dieser Hervorhebung der humanitas Christi, des signum visibile, nach der Notwendigkeit der promissio fragen, nachdem in der Predigt „de testamento Christi" umgekehrt die humanitas Christi in die Perspektive der Frage: „Quid opus fuit addere signum?" gerückt war. Doch macht es gerade die Eigenart von Luthers reformatorischer Christologie aus,

[86] 9, 405, 27—406, 6. [87] 407, 5—7.
[88] 406 (13—22), 17—20.
[89] Vgl. jedoch den Anm. 87 nachgewiesenen Text.

daß in ihr beide Fragen zugleich gestellt und beide zugleich beantwortet werden.

Dieser Sachverhalt wird am Ende der sachlich zu den beiden zuletzt behandelten Predigten gehörenden Emmanuel-Predigt vom März/April 1520[90] in wünschenswerter Schärfe so formuliert: „si Christus homo merus fuisset, non iuvisset nos, aut si Deus tantum, nec tum iuvasset nos, sed Emmanuel, nobiscum Deus, iuvat nos salutaris. Emmanuel est nomen eius.“[91] Damit ist nicht nur abgelehnt, die humanitas von der deitas, sondern auch die deitas von der humanitas zu prädizieren[92]. In Christus, dem Emmanuel, ist wahrhaftig *Gott* bei uns und Gott wahrhaftig bei *uns* „im Schlamm und in der Arbeit, daß ihm die Haut raucht“[93]. Sein „Name“ meint nichts anderes als das Geschehen der Stellvertretung: Gott bei uns und uns bei Gott zu vertreten, was in der promissio gewißmachend erfahren wird. „Est ergo maximum solacium in voce Emmanuel, si nos pavor conscientiae affectusque peccati, carnis, metus inferni diabolique conturbet. ‚Confidite, ait Christus, ecce ego vici‘, et ‚sum vobiscum usque ad consummationem saeculi‘.“[94]

Solch kühne Zusagen und in ihnen die unverbrüchliche Geltung des „Namens“, seine Endgültigkeit und Unwiderruflichkeit gründen in Gottes *Tod*: „ut ratum sit eum esse Emmanuel, dedit semetipsum in aeternum testamentum morte confirmatum. Tantum abest ut revocetur. Quoties igitur missa celebratur, exhibetur nobis id testamentum, ut cibus noster sit quo nihil homini penitius. Etsi ridiculum sit impiis, nos Deum nostrum manducare, sed hoc unicum est, quo maxime salvamur, si fidimus.“[95]

---

[90] 4, 608 f. Am 27. April berichtet Melanchthon von ihr in einem Brief an Heß (CR 1 [155—161], 159; s. auch WA 9, 317). Vielleicht gehört sie zu der geplanten Jesajaauslegung, von der Melanchthon (ebd. 158) spricht, von der aber keine weiteren Dokumente überliefert sind, oder zu der fortlaufenden Evangelienauslegung, zu der die Weihnachtspredigt von 1519 (über Mt 1, 1) zählt.

[91] 609, 27—30. Vgl. die Randbemerkungen (Melanchthons?): „Complectitur hoc verbum totum Euangelium et totam cognitionem Christi: nam indicat nos Deo reconciliatos, id quod per fidem habemus“ und: „wo der Christus seyn wird, da wird Gott erkant werden, et ibi erit vere Deus et illic habitabit“ (608) sowie Melanchthons eigene Auslegung von Mt 1, 21 in seiner Matthäusvorlesung (Werke in Auswahl hg. v. R. Stupperich, Bd. IV, 141 f.; Nov. 1519).

[92] Als Kommentator der Sentenzen des Petrus Lombardus (1509/10) hält Luther es noch „für unmöglich, daß man der Menschheit Christi Prädikate des unendlichen, göttlichen Seins beilegt“, vertritt also noch die ockhamistische Position (s. R. Schwarz, Gott ist Mensch. Zur Lehre von der Person Christi bei den Ockhamisten und bei Luther, ZThK 63, 1966 [289—351], 345—347, das Zitat: 345). Im Gegenschlag dazu scheint er in seiner Kreuzestheologie der folgenden Jahre die deitas von der humanitas, die Position aus der Negation, zu prädizieren (dazu weiter u. S. 315 f., bes. Anm. 112). Die dritte Phase seiner Christologie ist die reformatorische, deren ursprüngliche Gestalt in diesem Kapitel darzustellen ist.

[93] 4, 609, 1. [94] 609, 7—10. [95] 609, 19—23.

Was damit angedeutet ist, muß nun noch näher ausgeführt werden. Wir werden dabei einen Einblick in die Tiefe der christologischen Dimension des reformatorischen Promissiobegriffs gewinnen.

Erstmals in der Galatervorlesung[96], entsprechend im Galaterkommentar[97] und dann wieder in De captivitate[98] unterscheidet Luther, die Übersetzung von „diatheke" (bzw. „berit") mit „pactum" durch Hieronymus aufgreifend[99], „pactum" (bzw. „promissio"[100]) und „testamentum" — und zwar so, daß er dem ersten Begriff das Leben zuordnet und dem zweiten den Tod: Wer einen Pakt schließt, eine verbindliche Zusage gibt, muß am Leben bleiben, um sie einhalten zu können; wer ein Testament macht, muß sterben, damit es vollstreckt werden kann. Die neue diatheke nun, die sich im Gabewort des Abendmahls erschließt, trägt in sich beide Momente zugleich. Das geschieht in Christus, der zugleich Gott und Mensch ist. „Pactum" und „testamentum" entsprechen der „deitas" und „humanitas" Christi, ja, sind deren Funktion: „testator idem est quod moriturus promissor, promissor autem victurus (ut sic dicam) testator"[101]; „Iesus Christus, deus immortalis, fecit pactum, idem simul testamentum, quia futurus mortalis: sicut idem deus et homo, ita idem pactum et testamentum"[102].

Was zunächst nur einem Gedankenspiel glich, das eine Übersetzungsschwierigkeit meistern konnte, wird Luther, nachdem es das bestimmte Wort eines konkreten Geschehens, das Gabewort des Abendmahls, durchdrungen hat, zum Ausdrucksmittel einer kühnen theologischen Konzeption[103].

---

[96] 57 II, 82, 1—15 (Scholion zu 3, 17; vgl. die Glosse ebd. 24, 21—25); 1516/17.

[97] 2, 521, 25—37. Der Text der Vorlesungsnachschrift (s. Anm. 96) erscheint hier, in der Auslegung von 3, 18, fast unverändert wieder: „Illud quoque nota, quod Apostolus promissiones dei testamentum vocat, sicut et aliis locis scripturae vocantur, in quo subobscure indicavit fore, ut deus moreretur, atque ita in promissione dei tanquam in nuncupato testamento simul incarnatio et passio dei intelligeretur. Nam ut Heb. IX. Testamentum in mortuis confirmatur. Quare nec dei testamentum confirmari debuit, nisi deus moreretur, ut ibidem de Christo dicit: Iccirco novi testamenti mediator est, ut morte intercedente repromissionem accipiant, et hunc esse diem Christi, quem promittente deo Abraham cognovit et gavisus est. Quo simul concordari potest, quod d. Hieronymus in heb. pactum potius quam testamentum haberi dicit. Is paciscitur qui vivus manet, testatur moriturus. Ita Iesus Christus, deus immortalis, fecit pactum, idem simul testamentum, quia futurus mortalis: sicut idem deus et homo, ita idem pactum et testamentum."

[98] 6, 513, 36—514, 1.

[99] S. Anm. 96 f. Die Übersetzung des H. wurde Luther durch Erasmus vermittelt: s. K. A. Meissinger, WA 57 II, 24 zu Z. 21 und 82 zu Z. 10.

[100] So in De captivitate (6, 513, 36).

[101] 6, 513, 37—514, 1.

[102] S. Anm. 97.

[103] Das schon in der Galaterbriefvorlesung (s. Anm. 96) im Bezug auf Hebr 9, 17 erscheinende „Cur deus homo?"-Motiv wird im Scholion der Hebräerbriefvorlesung zu diesem Text weiter ausgestaltet („Iste locus Apostoli plane aperit allegoricam intelligentiam legis Moysi, qua cognoscimus omnia illius legis de Christo et in Christo promissa figurataque fuisse, ideoque ... sub nomine testamenti et promissionis olim definitam fuisse

In einer in der Kirchengeschichte unerhörten Weise bekennt hier Luther die unwiderrufliche Bindung Gottes in die Geschichte Jesu. Jesu Tod ist mitkonstitutiv für den Namen Gottes, für Gottes Sein. Die Sein und Namen Gottes, sein schon geschehenes Wort erst besiegelnde Kraft dieses Todes bringt im Gabespruch des Abendmahls also nicht nur an den Tag, wer Gott immer schon ist; sondern wer Gott immer schon ist, ist er allein vom Bezug, vom Entwurf auf diesen Tod her und erst so im Willen auf ihn hin — was eine ganz bestimmte Sicht der Bedeutung des Alten Testamentes einschließt[104]. Sonst könnte dieser Tod nicht „notwendig" und notwendig nicht Gottes eigener Tod sein. Zugleich ist seine Notwendigkeit nicht nur dem Bereich heilsgeschichtlicher, sondern auch soteriologischer Postulate entzogen[105]; die Notwendigkeit der Menschwerdung und des Todes Gottes wird nicht in der Not der Menschen, ihrer Sünde usw. gesehen, sondern in Gottes eigenem Willen, der Wille zum verbindlichen Wort ist: „Deus testatus est, ideo necesse fuit eum mori: mori autem non potuit, nisi esset homo: ita in eodem testamenti vocabulo compendiosissime et incarnatio et mors Christi comprehensa est."[106]

Die Notwendigkeit von Gottes Tod liegt für Luther in der Unwiderruflichkeit und Letztgültigkeit von Gottes mündlicher und öffentlicher Zusage und ist konkret und nicht spekulativ nur im Blick auf sie zu denken. Dieselbe Zusage ist es auch, die für ihn die Notwendigkeit des unzerstörbaren

---

mortem eius, qui verus esset Deus et verus homo. Cum enim mori non possit et moriturum sese promittat [scilicet dum testatur], necesse fuit, ut homo fieret et sic impleret, quod promiserat": 57 III, 211, 16—22; vgl. schon das Scholion zu 7, 22: ebd. 193, 18—24), wobei im Kontext erstmals von den Abendmahlsworten die Rede ist (vgl. o. Kap. V D). Vgl. weiter die oben angeführte Emmanuelpredigt (s. o. Anm. 95), die Predigt „de testamento Christi" (9, 447, 2—7. 13—15) und den Meßsermon (6, 357, 14—27 [§ 8]; vgl. § 9 [357 f.]).

[104] Es ist aufschlußreich für Luthers Sicht des Alten Testaments, daß er hier zunächst von einer Präfiguration des Christustestamentes „in omnibus promissionibus dei ab initio mundi" spricht (vgl. die Ausführung 6, 514, 26—515, 4; vor den entsprechenden Abschnitten im „Sermon von dem neuen Testament..." und in der Predigt „de testamento Christi" schon in der Predigt über Gen 9, 9 konzipiert: 9, 348), sich dann korrigiert und ihnen nicht mehr hinweisende und vorausdeutende Kraft zuschreibt, sondern umgekehrt den Grund ihrer Geltung in dieser einen neuen promissio und so gerade ihre Abhängigkeit von dieser behauptet: „immo omnes promissiones antiquae in ista nova futura in Christo promissione valuerunt, quicquid valuerunt, in eaque pependerunt" (6, 514, 1—4). Demnach kann man nach Luther von Verheißung erst von der Erfüllung her sprechen! Es läßt sich also aus dem AT nicht ein Gottesbegriff erheben, unter dessen Voraussetzung der Tod Jesu verstanden werden könnte, ohne daß nicht zugleich von der Korrektur jenes durch den Tod Jesu (als durch den Tod Gottes) zu reden wäre.

[105] Hier liegt der Grund, weshalb Luther sofort im folgenden Abschnitt (6, 514, 11—25; vgl. bes. hierzu die Fassung des Meßsermons: 6, 356: § 6) so energisch von der Prävenienz der Gnade reden kann.

[106] 6, 514, 7—10.

Lebens des Gekreuzigten, seine Gottheit, einschließt[107]. So ist *sie* das Medium, in dem sich vere homo und vere deus untrennbar vereinigen. Dies besagt, daß sich das „vere homo" und „vere deus", das Gottes Leben und Jesu Tod, vermittelnde „ist" nicht prädikativ-apophantisch begreifen läßt. Es sagt nicht die Bedeutung eines schon feststehenden Subjektes aus, sondern ist die Bewegung, in der sich die Wirklichkeit beider zugleich setzt; es meint keine signifikative, sondern eine effektive, eine in der Tat synthetische Kopula. Sind so die „Naturen" auf die promissio als Kopula angewiesen, so ist diese wiederum allein von jenen bestimmt — womit die beobachtete Identifikation von verbum und Christus selbst als Verbum[108] vollends verständlich wird. Was die promissio, das verbum, ist, ist sie nur als Gegenwart des Verbum, in dem Gott Mensch ist. Die christologische Rede von der unio personalis ihrerseits verblaßte zum bloßen Gedankenspiel oder wäre von vornherein Chiffre für das verborgene wahre Wesen eines jeden Menschen, wenn sie vergäße, daß sie nur die Reflexion jenes Geschehens ist, das sich konstitutiv im Raum des mündlichen und öffentlichen Wortes begibt[109].

Das in solchem Wort zu fassende Zugleich von Gott und Mensch, Leben und Tod, Vergebung und Sünde widerspricht der Annahme einer heimlichen Identität dieser Gegensätze bzw. einer immanenten Peripetie. An diesem Punkt scheiden sich Philosophie und Theologie, denn die Philosophie kann das Zugleich nur analytisch, nicht synthetisch (und wenn synthetisch, dann spekulativ oder existential, nicht aber sprachlich konkret)[110], Stellvertretung nur als Vertretung eines Abwesenden, nicht eines Anwesenden denken[111]. An diesem Punkt scheiden sich auch Luthers frühe und seine reformatorische Theologie. Er sieht nun nicht mehr den Tod für das Leben gesetzt, die Menschheit Christi für die Gottheit, prädiziert also nicht mehr vom Tod das Leben, von der Menschheit Christi die Gottheit[112], sondern behauptet

[107] Vgl. weiter die o. zitierte Emmanuelpredigt („in aeternum testamentum ... Tantum abest ut revocetur ... Deum nostrum manducare") und die am Ende dieses Kapitels anzuführende Osterpredigt von 1521.

[108] S. o. S. 303—305.

[109] Vgl. weiter die dieses Kapitel abschließenden Sätze.

[110] S. Anm. 112.

[111] Von Luthers theologischem Zeichenverständnis („Signum philosophicum est nota absentis rei, signum theologicum est nota praesentis rei": TR 4, Nr. 5106; 1540) aus geurteilt, vertritt z. B. D. Sölle den philosophischen Zeichenbegriff, wenn sie Jesus den Stellvertreter des *abwesenden* Gottes sein läßt (Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem „Tode Gottes", ⁴1967).

[112] Der Sachverhalt ist differenziert so zu sehen, daß in der frühen Theologie spekulativ-unsprachlich durchaus ein synthetisches Zugleich vertreten wird (s. z. B. das Scholion zu Ps 4, 4: „Haec enim mirificatio est magna, Quod idem sit Deus et homo, mortuus et vivus, mortalis et Immortalis, et fere omnis contradictio hic conciliatur in Christo": 55 II, 1, 73, 13—15 = 3, 52, 24—26; vgl. zu Ps 68 [69], 6: 3, 426, 31—36), das konkret („experimentaliter", „practice") aber ein analytisches Zugleich meint. Denn erfahren wird nur das Kreuz; kein mündliches Heilswort ermächtigt dazu, in ihm (nun aber dem Kreuz

im Gebrauch des aristotelischen Satzes: „Ad affirmativam requiritur extremorum compositio" (Metaphysik VI) gegen dessen traditionelle Auslegung im Sinne einer praedicatio identica[113] das Zugleich im Verstand einer nach keiner Seite hin abgeschwächten compositio[114]. Er sagt weder, daß das Leben Gottes vom Tod Jesu unberührt bliebe[115], noch, daß der Tod Jesu als solcher das Leben Gottes sei[116], wohl aber, daß dieses nicht ohne jenen wie jener nicht ohne dieses ist: „testator idem est quod moriturus promissor, promissor autem victurus testator"[117], „idem est pactum et testamentum, sicut idem Christus est Deus et homo."[118]

Indem wir die christologische Dimension des reformatorischen Promissiobegriffs zu ermitteln suchten, haben wir zugleich die konstitutiv promissio-

Jesu!) das Heil zu sehen. Der springende Punkt sei mit einem Zitat aus der Predigt vom 17. März 1521 nochmals bezeichnet: „Christi meinung, do er sagt ‚wer mein wort horet, der wirt nümmer mher sterben', ist diß: das worth, das ich fuhre von der warheyt, ist ebig. Nuen, wer daran hangt, der lebt ebig, kan nicht sterben, geth uberen tode hin, das ers nicht gewar wirt, und ist der todt keyn todt nicht. *Ist aber das worth nicht do, Szo wirth der mensch des Todes gewar, erschrickt darfur und muß sterben.* Das worth ist die bruck von dißem leben in gehnes: das wirth den menschen, ßo er daran hangeth, ubertragen, ehres einer merckt. Hie muß man all funf sinn dar zu thun und an nichten anders halten, dan am worth" (9, 621, 34—622, 4; Hv).

[113] „At dicent forte, Ex Aristotele doceri subiectum et praedicatum propositionis affirmativae debere pro eodem supponere, seu (ut bestiae ipsius verba ponam ex VI. metaphysicorum) ‚Ad affirmativam requiritur extremorum compositio', quam illi exponunt pro eodem suppositionem: quare, dum dico ‚hoc est corpus meum', subiectum non posse pro pane supponere sed pro corpore Christi... Sicut ergo in Christo res se habet, ita et in sacramento. Non enim ad corporalem inhabitationem divinitatis necesse est transsubstantiari humanam naturam, ut divinitas sub accidentibus humanae naturae teneatur. Sed integra utraque natura vere dicitur ‚Hic homo est deus, hic deus est homo'" (6, 510, 25—30. 511, 34—38; De captivitate). — *Die Untersuchung von Schwarz (Gott ist Mensch) ist am entscheidenden Punkt weitergeführt, indem diese Stelle aus De captivitate,* auf die Schwarz, a. a. O., 248, eingeht, *mit Luthers pactum-testamentum-Motiv zusammengedacht wird.* Damit ist der „Sitz im Leben" der Lehre ermittelt, die Schwarz eindrucksvoll dargestellt hat.

[114] In dem wichtigen Brief vom 12. 6. 1541 an Georg von Anhalt (s. Schwarz a. a. O., 339—342) zitiert Luther wiederum den aristotelischen Satz. Er meint „nach Luther das Gegenteil von dem, was man in der scholastischen Philosophie ihm entnehmen wollte. Die Bedingung für die Wahrheit eines bejahenden Aussagesatzes ist nicht, daß die Begriffe von Subjekt und Prädikat, für sich genommen, dieselbe Sache bezeichnen. Vielmehr wird die Wahrheit dadurch ins Wort gefaßt, daß Subjekt und Prädikat erst in ihrer Zusammenfügung das eine Ding ‚deuten oder sprechen', von dem die Rede ist. Man kann die Wahrheit des Satzes nicht mit der Forderung vorausbedingen, daß Subjekt und Prädikat je für sich das Ding begreifen und darum für dasselbe stehen müssen. Erst in dem Zusammenfügen, in der Synthese von Subjekt und Prädikat wird die Wahrheit des ‚Dinges' ans Licht gebracht. Der Satz selber, nicht seine einzelnen Worte als Begriffe, sagt seine Wahrheit..." (ebd. 339 f.).

[115] Was als Konsequenz in der Position des Sentenzenkommentators Luther liegt. S. o. Anm. 92.

[116] Worauf die in der ersten Psalmen- und Römerbriefvorlesung vertretene Kreuzestheologie hinausläuft. S. o. Anm. 112.

[117] S. o. Anm. 101.

[118] 57 II, 82, 14 f. (s. o. Anm. 96 f.).

nale Dimension der reformatorischen Christologie, ihre Verflechtung in das neue Abendmahlsverständnis entdeckt: Seine reformatorische Christologie und sein reformatorisches Abendmahlsverständnis hat Luther *zugleich* gefunden.

D. Eine eindrückliche Bestätigung dieses Ergebnisses ist die Osterpredigt von 1521[119], in der Luther die Auferstehungsbotschaft als Verkündigung des Todes Jesu im Abendmahl ausrichtet.

Christus „spricht: Sihe mich an, ‚nimme hin und Isß' etc. Die wort begreyffen alle Mysteria mortis et resurrectionis. Ist so vill gesagt ‚Das ist mein leychnam' etc.: Ich will nuen sterben und doch lebendich bleyben, will ein ewig testament machen, auff das euch die sund vorgeben werden. Szo zceygt er an, das er nicht will sterben, sunder lebendig bleiben, dan er machts selbst, gibts selbst, erfults selbst und Teyletts außs. Spricht nicht zcu Petro ‚Teyle dw es auß', sagt selbs ‚Do hab ichs, wills euch selber geben, wills hinder mir lassen und drauff sterben, doch selbs auß teylen und darumb lebendig bleyben'. Hastu sund, boeß gewissen, alles ubel, Jamer und ungluck, Szo hab ich alles gutz und Trost und wil dir das geben, wirff dein boßheyt frey auff mich etc. Drumb ist kein ander brauch, den sehen wir auff die wordt, wie ich gesagt habe, und das allso glauben. Siche nuen, wie reiche, uberschwenglich guter do sein. die nymandt begreyffen kan, und die gantz schrifft sagt darvon, und man ewiglich genug hett darvon zcu predigen. Szo stimmet in Christo zcusamen Todt, vormaledeyung, jammer, betrubnuß und alles ubel, und auch widerumb leben, genad, frid und Trost und alles, was man guett nennen kan."[120]

Es wird hier nochmals deutlich, wie die in diesem Kapitel herausgetretenen Hauptmomente der reformatorischen Christologie, das Promissio- (= Testamentum)motiv und das Mittler- (= Zweinaturen)motiv, ineinanderliegen.

---

[119] 9, 657—661.

[120] 660, 31—661, 9. Von der promissionalen Dimension abgesehen stimmen dieses und das ihm folgende Stück der Predigt (s. Anm. 121) überein mit der Predigt über Gen 22 von 1520 (Oktober/November), die — zusammen mit dem Scholion zu 2, 14 in der Hebräerbriefvorlesung (57 III, 127—131) — die Brücke zur frühen Theologie schlägt, mit der sie sich im Urbildgedanken berührt: „*Figura Isaaci* apte torquetur ad Christum... morti subiectus (sc. Isaac), elevatus est supra vitam et mortem, ita quoque Christus dominus est vitae et mortis. Unde Paulus in hanc sententiam dixit ‚Vivo ego, non ego, vivit vero in me Christus', et alibi ‚mori mihi lucrum'. Item ‚cupio dissolvi et esse in Christo', velut dicat: quicquid vivo, non mihi vivo, sed Christo, qui sicut semetipsum impendit pro aliis, non sibi vivens, ita ego non mihi vivo, sed ut multos Christo lucrifaciam. Odio habeo vitam et tamen diligo vitam, non quia vivat ipse, sed quod aliis vivat. Christus cum una sit persona duplicis naturae, quia deus et homo unus est, Christus is nunquam mortuus est, et tamen semel mortuus est in cruce, meruit Deinde nobis suo in sanguine, ut vita maneat, mors consumatur, et tum impletum est, quod dixit propheta ‚Morsus tuus ero mors', et ‚ubi est mors Victoria tua, ubi est mors stimulus tuus? absorpta est mors in Victoria'. Oseae 13. 1. Corin. 15. ad finem. Iniecit dentes suos Sathan in Christum et mordendo absorpta est et in victoria consumpta, idest cum iam vincere deberet, victa est. Ita Christus moriendo mortem vicit, ut et nos suo exemplo vincamus mortem. Donata est enim nobis victoria peccati, legis et mortis per fidem in dominum nostrum Iesum Christum. 1. Cor. 15. 1. Ioannis 5. ‚haec est victoria, quae vincit mundum, fides nostra'. Lege 41. caput Iob de Behemoth quomodo inescandus sit et quasi piscis hamo extrahendus (367, 1—27).

Daß der Tote lebt und der Lebendige das letzte Wort durch seinen Tod hat, ist keine Behauptung, die sich teilen ließe, so daß ihre Momente — in dieser oder jener Richtung — aus einander folgen könnten, sondern eine Einheit, die sich jedoch nicht in sich selbst bewegt, sondern in sich schon für mich spricht: „pro vobis in remissionem peccatorum." Was sich damit im Zuspruch als Christi Person in der Einheit beider Naturen mitteilt, wendet sich gegen Sünde, „Todt, vormaledeyung, jammer, betrubnuß und alles ubel", und tritt für „leben, genad, frid und Trost und alles, was man guett nennen kan", ein. Indem der Empfänger des Gabewortes dieses ergreift, handelt er sich für „Todt, vormaledeyung, jammer, betrubnuß und alles ubel" „leben, genad, frid und Trost und alles, was man guett nennen kan", ein. *So* stimmen „in Christo", d. h.: kraft des Todes und Lebens Christi, die als promissio begegnen, unser Tod und unser Leben zusammen. *So* frißt sein Tod unseren Tod, *so* bringt sein Leben uns Leben [121].

Was Luther damit vertritt, zeigt sich scharf im Vergleich mit seiner frühen Christologie, der diese promissionale Dimension fehlt, in der jedoch ebenfalls gesagt werden kann, „quod idem sit Deus et homo, mortuus et vivus, mortalis et Immortalis, et fere omnis contradictio hic conciliatur in Christo" [122]. Die Zweinaturenformel steht hier als Chiffre für den inneren Umschlag der Negation in die Position, der im Medium des je eigenen Kreuzes und Leidens anzunehmen ist, das in seiner Radikalität sich im gekreuzigten Jesus anschauen läßt, der so als Urbild wirkt [123]. Dagegen bringt Luther in seiner reformatorischen Christologie mit der Zweinaturenlehre nicht die Ursächlichkeit eines Bildes, sondern die Autorität eines Wortes zur Geltung, in dem der Unterschied zwischen Christus und uns anders wahrgenommen ist als im Verhältnis eines primus zu pares.

[121] „Der Todt schlecht den rachen daher und will die Person fressen, wie er allen menschen fressen hatt, trifft aber ein sulch person, die do ist got und mensch. Got kan nicht sterben und styrbt dennoch nach der menscheyt ... Was der menscheyt widerfert, Ist Christo widerfaren, und was Christus thut, das hat Gotth than. Szo ist der Todt in dem leben erseufft, wie Paulus sagt. Drumb wirt in Christo alle sundt und boeß gewissen erseufft, Szo dw in yn glawbst, das es dir nichs thuen kan. Das wirt anzeygt Iob 40, Do er sagt vom Behemoth ‚In oculis eius quasi hamo capiet eum' etc. ‚An extrahere poteris Leviathan hamo' etc. Eben wie der vischer den hamen sencket ins basser, das man in nicht siecht, mitt einem regenwurm, und kummet der visch, meinett, er woll in fressen, Schlecht mit dem rachen in hamen und wirt alßo gefangen. — Szo auch hie mit Christo. Die angelschnur ist das geschlecht Jesu Christi von Abraham her, ist gebunden an die menschlich natur. Der angel ist die gotlich natur, die hat er angezcogen mit der Menschlich, die hat muessen leyden und ist voracht gewest wie ein regenworm. Do kam der todt und gedacht: har, ich wil in vorschlinden. Nymant sach, das er got waß. Szo meinett er, er woll den menschen fressen, Szo trifft er gotth. Do wirt er gefangen, und Christus zceucht in her fuer und macht in zcu schanden fur aller wellt. Alßo sehen wir, was die auffersteheung Christi ist" (9,661, 10—33). Luthers Auslegung von Hiob 40, 19 f. ist völlig traditionell: s. Gregor d. Gr. zSt (Moralia 33 c. 7 n. 14, c. 9 n. 17; MPL 76, 680 f., 682 f. [Hinweis durch J. Ficker, WA 57 III, 129, zu Z. 6]).

[122] Scholion zu Ps 4, 4 (s. o. Anm. 112).

[123] Vgl. besonders das Scholion zu Ps 110 (111), 4: 4, 243, 13—15 und dazu o. S. 300.

ZEHNTES KAPITEL

Promissio und Gebet

(nach der Rogatepredigt von 1520)

Der von Luther selbst mit De captivitate gegebenen Darstellung seiner Promissiotheologie folgend, ist abschließend sein Verständnis des Gebets aufzuweisen. Da es in De captivitate nur in einer knappen These erscheint[1], muß nach einer weiteren Ausführung gesucht werden. Sie findet sich in einem bislang unbeachteten kurzen Text, der seinem sachlichen Gewicht nach in die Reihe der Hauptschriften des Jahres 1520 gehört. Er zeigt das Gebet in einer der Tradition und der vorreformatorischen Theologie Luthers gegenüber neuen Auffassung. Hatte Luther früher *promissio vom Gebet aus* verstanden[2], so erfaßt er jetzt *Gebet von der promissio aus:* Nach seiner reformatorischen Theologie subsistiert das Gebet in der promissio. Was dies besagt, zeigt im folgenden zunächst (A) die Vorgeschichte der darzustellenden Rogatepredigt, dann diese selbst (B). Zuletzt (C) wird kurz auf Luthers vorreformatorische Auffassung zurückgelenkt, um auf diesem Hintergrund abschließend nochmals das neue Verständnis und dessen trinitätstheologischen Charakter herauszustellen.

A. Seine neue Auffassung des Gebets fand Luther in engstem Zusammenhang mit jenem Promissiobegriff, den er während des Ablaßstreites in neuem Begreifen zunächst des Bußsakraments gewann und im Oktober 1518 vor Cajetan in Augsburg verantworten mußte. Nach dem „Sermo de digna praeparatione ..."[3] und dem Scholion zu Hebr 9, 24[4] sind es eben die Acta Augustana, in denen die neue Auffassung des Gebets erscheint. Im zweiten Teil seiner schriftlichen Antwort führt Luther hier zum Erweis seiner für Cajetan „neuen und irrigen Theologie"[5] des in speziellem Glauben wahrgenommenen speziellen Wortes neben anderen Schriftstellen — „evidentissima auctoritas" ist Jak 1, 6 — Mk 11, 24 an: „Amen dico vobis, quicquid orantes petieritis, credite quia accipietis, et fiet vobis. ecce dicit ‚quicquid', nihil excipiendo. Patet autem, quod in sacramento quolibet

[1] S. die „Gliederung der Darstellung" o. S. 163 und u. Anm. 98. Zur Frage des Gebets im Zusammenhang der Taufe und der Messe vgl. o. S. 263 f., bes. Anm. 77.
[2] S. o. bes. S. 128—143 und die kurze Zusammenfassung S. 158.
[3] 1, 331, 5—17.
[4] S. o. Kap. V C.
[5] 2, 13, 10. Vgl. o. S. 182.

petimus aliquid (nemo enim sacramentum accedit nisi gratiam petiturus): ideo hic audiendus est Christus dicens ‚credite quod accipietis, et fiet vobis', alioquin omnia nutarent in ecclesia et nihil certe constaret, quod est absurdissimum." [6]

Diese erstaunliche Verbindung von Sakrament und Gebet, die Luther mit der Christuspromissio Mk 11, 24 gegeben sieht, fällt Cajetan in Augsburg so sehr auf, daß er seinen vom 26. September datierten Traktat nachträglich erweitert: Als sechstes Merkmal von Luthers These, daß (in der Formulierung Cajetans) „ad fructuosam absolutionem in sacramento poenitentiae exigatur fides, qua poenitens credat certissime se esse absolutum a Deo", fügt er an: „ad sacramentum poenitentiae accedit homo petens a Deo remissionem peccatorum: scriptum est autem, Quicquid orantes Petitis, credite quia accipietis: et fiet vobis. Et Iacobus dicit: Postulet autem in fide, nihil haesitans: ergo." [7]

Im Referat Cajetans wird erstmals zugleich mit der Verbindung von Sakrament und Gebet die Zusammenstellung von Mk 11, 24 mit Jak 1, 6 faßbar [8]. Diese begegnet als Leitfossil der neuen Auffassung des Gebets jeweils an wichtiger Stelle in der Vaterunserauslegung 1518/19 [9], im „Sermon von dem Gebet" 1519 [10], im „Sermon von den guten Werken" [11] sowie in De captivitate [12] 1520; zur Behauptung des neuen Sakramentsverständnisses dient sie in: „Grund und Ursach aller Artikel D. Martin Luthers, so durch römische Bulle unrechtlich verdammt sind" (1521) [13].

In Cajetans Augen übersieht Luther, daß nicht jedes der Erhörung gewisse Gebet auch wirklich erhört wird, wie man an Paulus (2. Kor 12) lernen könne. Mk 11, 24 zeige, „quod firmitas nostrae fidei de effectibus particularibus debet esse de illis, quantum est ex parte Dei et non ex parte nostri" [14]. Mit dieser Distinktion aber reißt Cajetan auseinander, was für Luther nach *Gottes* Willen gerade zusammengehört: Er verkennt auch hier [15], daß für Luther in der „firmitas fidei" sich nicht menschliche Eigenwilligkeit bekundet, sondern einzig und allein die dem erklärten Willen und Gebot Gottes („Petite!") entsprechende Anmaßung ebenfalls ausdrücklicher göttlicher Zusage („accipietis").

„Drumb schaw drauff. Nit ist das gebet gut und recht, das vil ist, andechtig, suessz, langk, umb tzeytlich adder ewig gut, sundern das fest bawet und trawet, es wirdt erhoret (wye gering und unwirdig es sey yn ym

[6] 2, 14, 30—35. Zu Jak 1, 6: 2, 15, 9—14.

[7] Opuscula, 1575, 109b, 75—78. Vgl. o. Kap. IV, Anm. 135.

[8] Im „Sermo de poenitentia" fehlte Jak 1, 6, im Scholion zu Hebr 9, 24 der Zusammenhang mit dem Sakrament.

[9] 2, 126 f. [10] 2, 175 f. [11] 6, 232.

[12] 6, 570. [13] 7, 319.

[14] „Utrum ad fructuosam ..."; Opuscula, 1575, 111a (Zitat: ZZ 28—30; vgl. ZZ 21—24).

[15] Vgl. o. S. 196 f.

selbst) umb die warhafftige gelubd und vorsprechung gottis. Gottis wort und vorheyssen macht dein gebet gut. nit deine andacht. Dan der selb gelaub, auff seine worth gegrundt, ist auch dye rechte andacht, an welche all andere andacht lautter trygerey und yrthumb ist."[16]

So schließt die „Auslegung deutsch des Vaterunsers für die einfältigen Laien" 1519 ihren Abschnitt „Von dem wortlein *Amen*"[17], der — von Mk 11, 24 (vgl. Mt 21, 22), Mt 15, 28 und Jak 1, 6 her gestaltet und damit deutlich an die Augsburger Antwort erinnernd — den Unterschied zur Vaterunserauslegung von 1517 und so das Neue am reformatorischen Verständnis des Gebets unübersehbar markiert[18]: Glaube und Gebet kommen nicht mehr aus dem Nichts totaler exinanitio als solchem, um auch in der Sehnsucht der Hoffnung faktisch immerwährend dahin zurückzukehren, sondern sehen die Not verschlungen von der göttlichen Zusage der Erhörung und sich in dieser geborgen.

Im Anschluß an den Abschnitt über das „Amen" gibt Luther einen „Kurtz begreiff" seiner ganzen Vaterunserauslegung in der Weise einer Zwiesprache Gottes mit der Seele, die mit ihrer Sprachgestalt schon den Sachverhalt des Gebets hervorhebt[19]. Was diese Zwiesprache begründet und umfängt, erscheint auch hier (entsprechend der von ihr zusammengefaßten Auslegung) am Ende — im Sprechen des „Amen", d. h. im Wahrnehmen der göttlichen Zusage als „Ausdruck" des Glaubens, „den man haben soll in allen bitten"[20]: „Und dye weyl du unns so hast gelereth unnd geboten tzu bethen unnd erhorung vorheyssen, hoffen wyr unnd seyn gewyssz, o aller libster vatter, du wirst deiner warheyt tzu eren dis alles uns genedigk und barmhertzicklich geben."[21]

Der auffallende Abschluß der Vaterunserauslegung wird einige Monate später in teilweise wörtlicher Überschneidung[22] zur programmatischen Eröffnung des „Sermons von dem Gebet und Prozession in der Kreuzwoche" (Mai/Juni 1519), mit dem Luther das Gebet von der promissio her erstmals *ausdrücklich definiert:* „Das eyn gepeet recht gut sey und erhöret werde,

---

[16] 2, 127, 36—128, 2. [17] 2, 126—128.

[18] Zu den Gemeinsamkeiten und Unterschieden der beiden Bearbeitungen im einzelnen s. E. Bizer, Fides ex auditu, 131—147.

Die nächste Vaterunserauslegung: „Eine kurze Form, das Paternoster zu verstehen und zu beten" (6, 9—19; 1519) — keineswegs nur „eine Nachfrucht seiner ‚Auslegung deutsch des Vaterunsers'" (WA 6, 9) — übernimmt Luther unverändert in seinen ersten Katechismus (7, 220—229; 1520). Neu gegenüber der „Auslegung deutsch..." ist vor allem das Verständnis der invocatio (6, 11 = 7, 220; u. Anm. 99 zitiert).

[19] 2, 128—130. [20] 2, 126, 30 f.

[21] 2, 130, 10—13. Die Hoffnung auf Erhörung ist zugleich der Glaube an die Erhörung, die mit ihrer Zusage schon geschehen ist. Allein von der Zusage her (vgl. 127, 21—27) gilt: „am endt, so du ‚amen' sprichst mit hertzlicher tzuvorsicht und glauben, so ist gewissz das gebeth befestiget und erhoret" (127, 3—5).

[22] Vgl. z. B. 2, 127, 34—36 mit 2, 175, 9—11. — Auf den Zusammenhang der beiden Texte hat schon E. Bizer, Fides ex auditu, 146, Anm. 142, hingewiesen.

seynd tzwey ding von nöten, *das erste,* Das man von gott eyne vorheyssung odder zu sage habe unnd die selbe zuvor bedencke, gott der selben vormane, und sich da durch bewege trostlich zu bitten, dan ßo gott nit hette heyßen pitten und erhorung zugesagt, mochten alle creaturen mit allen pitten nit eyn kornleyn erlangen. Darauß dan folget, das niemant ettwas von gott erlanget seyner oder seyns gepeets wirdickeit halben, sondern alleyn auß abgrund gottlicher gutickeit, der allen pitten und begirden zuvor kommen durch seyn gnedig zusagen unnd heyßen unß beweget zu pitten und begeren, auff das wir erlernent, wie gar vill mehr er fur unß sorgt, und mehr bereyt ist zu geben, dan wir zu nehmen und suchen, kuhn werden trostlich zu bitten, seynte mall er als unnd mehr dar beut, dan wir pitten mugen. *Czum andern.* Ist nott, das man yhe nit zweyfele an der zusagung des warhafftigen und getrawen gottis. Dan eben darumb hatt er erhorung zugesagt, ya zu bitten befolen, das man yhe gewissen und festen glauben hab, es werd erhoret, als er sagt.“[23] (Es folgen Mt 21, 22; Mk 11, 24; Lk 11, 9 ff. und Jak, 1, 6.)

Diese klare Definition kommt an wichtiger Stelle im „Sermon von der Bereitung zum Sterben“ (November 1519) wieder zur Geltung[24] und bei der Auslegung des dritten Gebots im „Sermon von den guten Werken“ (1520)[25], die sich nicht zuletzt eben dadurch deutlich von den früheren Dekalogauslegungen abhebt[26]. Dann erscheint sie zusammen mit den übrigen drei Punkten des „Sermons vom Gebet ...“ in einem Text der WA 4 abgedruckten Sammlung Stephan Roths, der besondere Beachtung verdient.

B. Es handelt sich bei diesem Text um den Aufriß einer *Predigt* über *Joh 16, 23 ff.*, dem feststehenden Evangelium für den die Kreuzwoche eröffnenden Sonntag Vocem Iocunditatis (Rogate) — wahrscheinlich *vom 13. Mai 1520*[27]. Sie greift die in der Kreuzwoche ein Jahr zuvor gehaltene

---

[23] 2, 175, 4—22 (Hv). [24] 2, 696, 33—697, 4; 697, 8—13.

[25] 6 (232, 13—243, 4), 232, 22—233, 4.

[26] Vgl. 6, 229—249 (Messe: Testament; 230 f. / Predigt: Verkündigung dieses Testaments; 231 f. / Gebet: konstituiert von der Zusage der Erhörung; 232—243 / „Feiern“ als Erleiden des Wirkens Gottes in der mortificatio carnis: vom Glauben streng unterschieden; 243—249) mit der Predigt über das dritte Gebot vom 21. September 1516 (1, 443, 3—447, 16; dazu: o. S. 107—113). — Wären keine weiteren Dokumente erhalten, so zwänge allein schon der gerade bei der Gemeinsamkeit des Textes und Themas besonders auffallende Unterschied dieser beiden Auslegungen zur Annahme eines scharfen Bruches in der Geschichte der Theologie Luthers.

[27] Die Daten sind vom Inhalt des Textes her gewonnen. Er stimmt mit den u. Anm. 31 angeführten Predigten inhaltlich überein, die ausdrücklich über den genannten Evangelientext am genannten Sonntag (s. 17 I, 248, 22—24; 45, 81, 18—20; 46, 380, 2—4) gehalten wurden. Bezüglich des Jahres ist der terminus a quo 1520 (Hätte Luther in der Kreuzwoche 1519 *zwei* Predigten über das Gebet gehalten — so E. Vogelsang, Zur Datierung der frühesten Lutherpredigten, ZKG 50, 1931, 131 f. —, dann würde wohl die 2, 175—179 mitgeteilte den Einfluß der zuvor — am Sonntag — gehaltenen Predigt über Joh 16, 23 ff. verraten). Terminus ad quem dürfte dem Charakter der Rothschen Samm-

Predigt über das Gebet samt deren Gliederung in fünf Abschnitte[28] auf, weist nun aber darüber hinaus von ihrem Text (Joh 16) her die für den Promissioglauben konstitutive Verflechung in das trinitarische Gottesgeschehen ausdrücklich auf[29], vertritt also die *Promissiotheologie* ausdrücklich *als Trinitätslehre*[30]. Darin liegt ihre besondere Bedeutung für die Geschichte des Wortverständnisses beim frühen Luther.

Einerseits läßt sich — über die festgestellten Stadien — ihre Geschichte bis vor die Acta Augustana zurückverfolgen, andererseits ist sie Archetyp der zahlreichen Predigten, die Luther im Laufe der folgenden Jahre an Rogate über Joh 16, 23 ff. hielt[31]. Mit ihr gibt sich der reformatorische Umbruch in Luthers Theologie in einem „fruchtbaren Augenblick" zu erkennen.

Die auf den Text folgende Darstellung sucht der fundamentalen Bedeutung seines fünften Abschnittes so zu entsprechen, daß sie mit dessen Untersuchung einsetzt (a), um sich erst dann den übrigen Abschnitten — in ihrer Reihenfolge — zuzuwenden (b). Der archetypische Charakter des Textes kommt darin zur Geltung, daß dessen spätere Versionen mitberücksichtigt werden.

Omnis oratio ex quinque constabit, alioqui futilis erit oratio.

Primum sit promissio Dei, in quam tota oratio innitatur: ubi promissio non esset, oratio nostra vana esset exauditione indigna, quia in se ipsa niteretur.

Secundum rei necessariae argumentum, aut res prece obtinenda, ut colligantur cogitationes dispersae in divinum promissum, ex eo quod rem necessariam obtinendam spero,

lung (dazu: 4, 588 f.) nach ebenfalls 1520 sein. Nicht ganz auszuschließen ist freilich, daß eine Nachschrift der folgenden Jahre in das ältere Material geraten ist. Zur Diskussion stünden dann jedoch nur die Jahre 1522 und 1523: 1521 war Luther an Rogate auf der Wartburg; von 1524 haben wir die erste sicher datierte Predigt über Joh 16, 23 — und mit dieser oder einer der andern der u. Anm. 31 aufgeführten Predigten kann der undatierte Text direkt nicht identifiziert werden. — Die Annahme des oben angegebenen Datums, die noch dadurch gestützt wird, daß die sonst fast lückenlose Sammlung Polianders für Rogate 1520 keine Predigt bietet (s. WA 9, 326), hat die größte Wahrscheinlichkeit.

[28] Dabei ist vom zweiten Teil der Predigt (Abschnitte 6 ff.) abgesehen, der sich deutlich vom ersten abhebt und als Einheit für sich genommen werden kann (Dem entspricht, daß die beiden Teile auch getrennt überliefert wurden: s. 2, 174). — Die fünf Abschnitte in 2, 175—177 erscheinen 4, 624 in der Entsprechung 1:1; 5:2; 4:3; 3:4; 2:5.

[29] Sie nimmt damit die Auslegung der invocatio der „kurzen Form, das Paternoster zu verstehen ..." von 1519 auf (u. Anm. 99 zitiert).

[30] Vgl. E. Bizers Vortrag „Über die Rechtfertigung" (in: Das Kreuz Jesu Christi als Grund des Heils, hg. v. F. Viering, Gütersloh 1967, 13—29, bes. 20—29), dessen Fragestellung im folgenden aufgegriffen ist.

[31] 1. 1524 (15, 546—550); 2. 1525 (17 I, 248—255); 3. 1526 (20, 378—382); 4. 1528 (27, 129—131), aus welchem Jahr auch Wochenpredigten zu Joh 16, 23 ff. erhalten sind: 28, 56—59. 59—62; 5. 1531 (34 I, 379—391. 391—400); 6. 1534 (37, 391—393; vgl. 52, 298—302, 34); 7. 1537 (45, 81—84); 8. 1538 (46, 380—388; vgl. die Druckbearbeitung: 46, 75 ff.; 1539). — Als Archetyp kann 4, 624 deshalb gelten, weil die in den fünf Abschnitten dieses Textes beschriebenen fünf Merkmale des Gebets — meist ausdrücklich — den Aufbau dieser Predigten bestimmen.

quae dicitur animi collectio. Ex hoc electiciae preculae, rosaria et huiusmodi non sunt orationes presbyterales, quum non colligunt animum nec rem obtinendam animo praefigunt.

Tertium: fide opus est, qua credam Deo promittenti, me id posse obtinere citra omne dubium. Deus quidem non propter te tuamque orationem, sed propter veritatem suam, qua promisit se daturum, praestabit. Atque ita fiducia sola obtinet, quae Dei veritatem cogit ad praestandum.

Quartum: serio fiat, non animo vacillante ac rem, pro qua orat, non magnopere desiderante, als uff ein abentheuer, kompbscz ßo kombscz, wie man nach einer pirn wurfft. Atque haec esset irrisio Dei, tanquam non velit praestare quod promisit. Ii non modo non impetrant, sed irritant potius Deum in suum maximum malum.

Quintum: fiat in nomine Ihesu, cuius iussu (‚si quid petieritis in nomine meo', Item ‚petite et accipietis') et auctoritate confidenter accedamus omnium rerum patrem. Atque ita non potest non fieri exauditio: pater promisit per filium utpote instrumentum. Et Christus dolet peccata nostra, orat pro eis in coelis tanquam essent sua. Dic, quaeso, quae potest hic esse negatio? filius orat nomine meo in coelis, ego nomine eius in terra. Itaque iustitia Christi mea est, peccata mea Christi: inaequalis certe permutatio. Et uterque sic purgatur: peccata mea in Christo pereunt, et eius sanctimonia excandefecit me, ut dignus sim vita aeterna [32].

a) Der letzte Abschnitt (V [32]) impliziert die Frage, ob sich der, der aller Dinge mächtig ist, nicht unserer Bitte versagt. Wie kann ich ihn überhaupt anrufen und gar der Erhörung und so seiner Macht über alles gewiß sein? [33]

Befreiung aus solcher Ungewißheit und unserer Sünde widerfährt uns allein im Zusammenhang jenes Geschehens, in dem sich Gott zu uns und uns zu sich bringt: im trinitarischen Gottesgeschehen. Denn in die dem Glauben und Gebet gewisse Identität von Reden und Tun Gottes, von seinem erklärten Willen und diesen vollbringender Tat, von seiner Zusage und deren Einlösung, von seiner Barmherzigkeit und seiner Treue (Ps 85, 11) [34] werden wir hineingeborgen nur in der Differenz von Vater, Sohn und Geist.

Im Wort des *Menschen* Jesus „Petite et accipietis!" läßt sich in Gebot und Zusage Gott selbst ergreifen [35]. Umgekehrt führt das Wort des Menschen Jesus nur deshalb in die Gewißheit, weil es Gebot und Zusage *Gottes* ist: „ita non potest non fieri exauditio: *pater* promisit per filium utpote instrumentum." [36] Der Sohn ist Instrument; er vertritt den, der alles in sich

[32] 4, 624. Auf die Abschnitte dieses Textes wird im folgenden nur mit Ziffern (I—V) verwiesen.

[33] Vgl. in V die Parallelität von: „confidenter accedere omnium rerum patrem" / „non posse non fieri exauditio" / „non posse hic esse negatio".

[34] Vgl. 2, 176, 39—177, 11 („Sermon von dem Gebet..." 1519), besonders das „zugleich" (ZZ 1 f.) und: „Item ps. 84. Die barmhertzickeit und warheit haben sich mit eynander kusset, das ist, sie kommen zusammen" (ZZ 9 f.)

[35] Die „promissio Dei" (I) geschieht „iussu et auctoritate Ihesu" (V). Vgl. mit V Abschnitt II 1519: 2, 175.

[36] Vgl. damit die Wochenpredigt über Joh 16, 25—28 vom 18. Juli 1528: Jesus sei nicht für einen Pseudopropheten zu halten, sondern für den von *Gott* Gesandten, „ut eius verba et opera suscipiant *pro divinis*... Nonne magnifica promissio Si habes Christi verba et opus *pro dei opere,* deus pater est tibi placatus" (28, 61, 25—35; Hv). — Fast nebenbei

begreift, vor den Menschen. Das geschieht aber nicht in isolierbarer und historisch werdender Einmaligkeit. Sonst wäre Jesus und sein Wort nur von initiierender Wirkung; es läge im Dunkel, wer uns heute die Gottesgewißheit verbürgte. Vielmehr steht der Sohn beim Vater gegen den Unglauben der Menschen für den einmal erklärten Willen — für sein Wort — und damit für Möglichkeit und Wirklichkeit des Glaubens und Gebetes auch weiterhin machtvoll ein. Er tut damit nichts anderes, als den Vater bei dessen eigenem Wort zu behaften. Indem er so für unseren Glauben und unser Gebet eintritt, ist er Anwalt unseres Unglaubens, unserer Sünde. Mit unserer Sünde identifiziert er sich mithin so, daß er sie zerstört[37].

Die unablässige Sohnesbitte ergreifen *wir* als bleibend gültiges Herrenwort. Denn beides ist — im Mittleramt Christi — eines: uns vor Gott und zugleich Gott vor uns zu vertreten. Weil also in solcher Verschränkung Sohn und Herr einer ist, ist unser Gebet und Gottes Erhörung eines — entspricht doch unser Gebet dem Wort des Herrn und Gottes Erhörung der Bitte des Sohnes. In nomine Ihesu geschehendes Gebet ist Gottes Erhörung gewiß. Indem wir uns auf Jesu Wort berufen, d. h.: es in Anspruch nehmen, es — wie es später heißt — „anziehen" [38], haben wir die Erhörung schon erlangt: Im Namen Jesu versagt sich Gott nicht.

„Dic, quaeso, quae potest hic esse negatio? filius orat nomine meo in coelis, ego nomine eius in terra."

Diese Verschränkung zweier Momente eines einzigen Geschehens läßt sich am besten entsprechend der Koinzidenz von menschlichem Vergebungswort und göttlicher Vergebung jener eindrücklichen Auslegung von Mt 16,

---

zeigt sich hier, daß Luther die von Christus vollbrachte Versöhnung als Vermittlung Gottes mit den Menschen und so der Menschen mit Gott versteht. Damit ist das entscheidende Kriterium für Sinn und mögliche Gestalt einer Satisfaktionslehre gegeben.

[37] Damit soll der in V auffallenden Parallelisierung von Fürbitte und Sündentilgung (zum Aufbau von V s. u. Anm. 44) entsprochen sein. Sie findet sich auch sonst — z. B. im Großen Galaterkommentar (zu 2, 20): „his verbis Paulus pulcherrime describit sacerdotium et officia Christi. Ea sunt placare Deum, intercedere et orare pro peccatoribus, offerre seipsum hostiam pro peccatis eorum, redimere eos" (40 I, 297, 33—298, 12).

[38] Vgl. 15, 548, 3 f. (1524): „promissionem sol ich anzihen, ut firma fiat oratio mea". Höchst wichtig ist es zu sehen, daß für Luther in der einen promissio „Petite et accipietis!" der ganze Christus sich mitteilt und ergriffen wird. So meint „promissionem anzihen": Christus selbst anziehen: „vestitus eius vestibus, nomine et donis, ita quod etiam sis Christus, tum exaudieris" (ebd. 547, 5 f.); „quod peto ‚pater', non facio, quod dignus sim..., sed quod filius Iesus Christus mihi impertivit suum nomen et omnia quae habet, quod possim consistere coram te omnibus suis bonis unvertaddelt, et haec bona nimb ich mich an, und sthee in seinem verdinst" (ebd. 546, 26—30). In seinem gewissen Wort hat man also Christi ganze „Person"; in ihm erfüllt sich seine ganze Sendung, „quia ob hoc natus, ut daret tibi certam conscientiam" (ebd. 548, 10 f.; vgl. die Predigt über den Johannesprolog von 1523 — 11, 227, 7 —: „ob id factus est homo, ut fierent corda nostra certa"). — Zum Motiv des „Anziehens" vgl. 27, 130, 14 f. (1528) im Kontext der ZZ 13—26: „‚In nomine'. Das ist das kleid et ornatus orationis. Jens fuit das fundamentum, quod es sacerdos ordinatus per verbum Christi."

19 im Sinne eines „Satzes heiligen Rechts" begreifen, in der Luther seine reformatorische Theologie gewann[39]. Dort geht es nicht um eine allgemeine Möglichkeit, menschliches Wort als göttliches zu identifizieren, sondern darum, in einem bestimmten menschlichen Wort die Heilsgegenwart Gottes zu glauben: nämlich die Koinzidenz des im Namen Jesu ergehenden, durch Menschen ausgerichteten Vergebungswortes mit der Vergebung Gottes. Ebenso wird hier nicht menschlichem Gebet als solchem Gewißheit zugesprochen — dessen Analyse stieße nur auf Ungewißheit. Vielmehr geschieht die Koinzidenz von Gebet und Erhörung in der Weise, daß ich — „ego nomine eius in terra" — *durch ihn* (vgl.: per Jesum Christum *dominum* nostrum[40]) in der Gewißheit der Erhörung zum Vater hintrete, weil zugleich er *für mich* — „*filius* nomine meo in coelis" — beim Vater eintritt: Sein intercedere nehmen wir wahr in unserem confidenter accedere[41].

Von hier aus wird unmittelbar verständlich, weshalb Luther 1525 (in der Predigt, die dem Archetyp am nächsten steht) Christologie als Zweinaturenlehre dann ablehnt, wenn diese — zu statischer Formel erstarrt — einen Sachbestand anzeigt und nicht mehr einen Tatverhalt, d. h. nicht mehr die Bewegung spiegelt, in der sich Gott zu uns und uns zu sich bringt, wenn sie also nicht sogleich ihre schriftgemäße — nämlich dem Johannestext entsprechende — Auslegung durch die Lehre vom Mittleramt Christi erfährt[42].

---

[39] S. o. Kap. IV.

[40] „Also fordert dis Wort ‚Inn Meinem Namen' den Glauben im gebet, das wir wissen, das uns unser eigen wirdigkeit zum gebet nicht fordern noch erhörung erlangen noch unser unwirdigkeit daran hindern sol, Sondern das wir allein umb Christi willen als unsers einigen Mittlers und Hohen priesters für Gott gewislich erhöret werden, Und also das gebet gar auff jn gestellet werde, Also thuet die gantze Christenheit, so alle jre Bitte und anruffen beschleusset und versiegelt mit diesen worten: ‚Durch Christum unsern HErrn'" (46, 85, 17—24; 1539).

[41] Vgl. V mit seiner Lesart von 1525: „Das funffte, das man ynn dem namen Christi bitte, das ist nicht anders, denn das wyr fur Gott komen ym glauben Christi und trösten uns mit guter zuversicht, das er unser mitler sey, durch wilchen uns alle ding gegeben sind, on wilchen wyr nichts denn zorn und ungnade verdienen, wie Paulus sagt Ro. 5. ‚Durch wilchen wyr thüren (sc. wagen) hyn zutretten ynn diser gnade, darynnen wyr stehen und rhümen uns ec. Das heyst recht ynn Christus namen bitten, wenn wyr also uns auff yhn verlassen, das wyr umb seynen willen werden angenomen und erhöret, nicht umb unser willen. Wilche aber ynn yhrem eygen namen bitten, als die da sich vermessen, Gott solle sie darumb erhören odder ansehen, das sie so viele, so grosse, so andechtige, so heylige gebet sprechen, die werden eytel zorn und ungnaden verdienen und erlangen, Denn sie wollens selber seyn, die Gott solle on mittel ansehen, Das Christus da nichts gillt noch nütze ist" (17 I, 252, 23—35; aus den übrigen Rogatepredigten vgl. bes. noch 20, 381, 6—30; 1526).

[42] Luther formuliert zugespitzt im Chiasmus: „Und hie sehen wyr auch, das an Christum glauben, das *Christus eyne person* ist, die Gott und mensch ist, denn das hulffe niemand nichts, sondern das *die selbige person Christus* sey, das ist, das er umb unser willen von Gott ausgangen und ynn die welt komen ist und widderumb die wellt verlest und zum vater gehet, Das ist soviel gesagt, Das ist Christus, das er fur uns mensch worden und gestorben, aufferstanden und gen hymel gefarn ist, Von solchem ampt heyst

Was Gott durch Christus vermittelt, ist seine promissio („pater promisit per filium utpote instrumentum"). Mithin erfüllt sich die Funktion Christi im „officium verbi", im munus propheticum[43]. Da er aber mit solcher Vertretung Gottes vor den Menschen zugleich[44] die Menschen vor Gott vertritt, ist das munus propheticum nichts anderes als das munus sacerdotale. Dieses wiederum geschieht als letztgültiges und unablässiges Tun „in coelis": im Gebrauch der Macht Gottes, in der stellvertretenden Ausübung von dessen Herrschaft. So ist das munus propheticum und mit ihm das munus sacerdotale die bestimmte Weise, in der Christus sein munus regium verwaltet[45]. Damit erweisen sich die drei munera als ineinander liegende Momente eines und desselben Mittleramtes (munus triplex[46]) — wobei im propheticum

---

er Jhesus Christus, Und solchs von yhm glewben, das war sey, das heyst ynn seynem namen seyn und bleyben" (17 I, 255, 11—18). Vgl. ebd. 254, 9—16: „yhr werdets feyn sehen, wie ich durch das leyden auff fare ynn das veterliche wesen und reych, das ich sitze zu seyner rechten und euch vertrette und ewr mitler sey, das alles solchs umb ewr willen von myr geschehen sey, damit yhr zum Vater auch komen mochtet. Denn das verkundigen von seynem Vater ist nicht so zuverstehen, das er uns viel sage von der Göttlichen natur, wie die Sophisten davon tichten, denn das ist vergeblich und unbegreyfflich, sondern, wie er zum Vater gehe, das ist: wie er das reych und regiment des vaters annimpt."

[43] Vgl. De libertate Christiana: „Neque Christus ad aliud officium missus est quam verbi" (7, 51, 8 f. = 7, 22, 19 f.: § 5) und die Wochenpredigt über Joh 16, 25—28: „‚Quod a deo', quod dei nuntius et filius sum, das macht euch lib dem vater. Haec, inquit, mea praedicatio, quam praedico, qua advoco omnes ad me. ‚Ego a deo et venio' i. e. descendi factus homo, suscepi officium praedicationis, ut praedicem verbum et signa dabey thue, das ist mein ampt. Iterum de divina natura intelligi potest Christi, sed simpliciter intelligo: In mundum venit, das er sich unter die leut thut et praedicat. Dixit voluntatem et dixit se missum ad eos, ut audiant. Qui haec faciunt, sind die lieben kinder. Iam officium meum ist aus, non amplius praedico, sed morior und nehme ein regiment an, ut regnem aeternum. Haec est promissio trostlich illis, qui credunt, quod omnia verba et opera dei opera, der es nicht besser wil haben, bene credit et ille solum adhaerebit Christo et alioqui nulli operi" (28, 62, 9—20; 18. Juli 1528). — Eine äußerst klare und prägnante Formel, die Trinitätslehre, Christologie und Soteriologie zugleich in sich begreift, erscheint bei der Auslegung von Lk 2, 49 in der Fastenpostille 1525 (17 II, 24—26): „Also ist Christus in dem, das seines Vaters ist, wenn er durch sein Wort mit uns redet und dadurch uns auch zum Vater bringet" (24, 18 f.).

[44] Daß sich in V das Nebeneinander der beiden Sätze „pater promisit..." und „Et Christus dolet..." nur so verstehen läßt, bestätigt sich von der Umkehrung ihrer Folge im Satz „filius orat..." her (wobei die oratio nomine Ihesu in terra — sachgemäß — als Entsprechung zur promissio patris per filium erscheint). Die sich in diesem Satz ausdrückende Verschränkung bleibt weiterhin das Thema: „iustitia Christi..." und „peccata mea in Christo...". Sie ist also in V viermal synonym formuliert; die Wiederholung zeigt, welches Gewicht sie für Luther hat.

[45] Vgl. zum Beieinander von sessio ad dextram und intercessio (Röm 8, 34) in der Bestimmung des Mittleramtes: 17 I, 254, 9—16 (o. Anm. 42 zitiert).

[46] Die Lehre vom munus triplex Christi ist zwar erst von Osiander und Calvin ausgearbeitet worden, wurde aber — das ist gegen die übliche Auffassung zu sagen — schon von Luther vertreten. Dies belegt gerade der Freiheitstraktat, der eben nicht nur vom priesterlichen und königlichen Amt Christi, sondern auch von seinem „officium verbi" (s. Anm. 43) redet.

besonders das Mittel, im sacerdotale das Vermittelte und im regium die Macht der Vermittlung erscheint[47].

Diese Vermittlung als Inbegriff der promissio ist also die exakte Bestimmung der aus dem Freiheitstraktat bekannten Figur des „fröhlichen Wechsels“ [48], die in V begegnet. Ihrem Wesen nach schließt diese Vermittlung eine bloße adaequatio aus: „inaequalis certe permutatio“. Was in diesem Handel die Menschen durch Christus gewinnen, verliert durch Christus Gott; Gott gewinnt die Menschen mit seinem Verlust. Allein so kommt er mit ihnen „ins reine“ („uterque sic purgatur“). — Die „inaequalis permutatio“ impliziert einen Gottesbegriff, nach dem sich das Sein Gottes darin definiert, daß es sich der Not der Menschen mitteilt. Deshalb kämpft Luther gegen den von Aristoteles in Metaphysik XII vertretenen Gottesbegriff, den er in einer Tischrede so referiert: „Primum ens videt se ipsum; si extra se videret, videret mundi molestias“, um sogleich zu behaupten: „In eo loco tacite negat (sc. Aristoteles) Deum.“ [49] „Ego contrarium dico: Si Deus se solum intuetur, est miserrimum ens.“ [50]

Verbindet sich die Einsicht, daß für Luther die Zweinaturenlehre erst in der Lehre vom Mittleramt zu ihrem Recht kommt, mit der sich von anderen Texten her ergebenden, daß die Zweinaturenlehre auf die unveräußerliche Einheit der Person zielt und somit auf die uneingeschränkte communicatio idiomatum[51], dann wird deutlich, daß das Interesse an der uneingeschränkten communicatio idiomatum und das am Mittleramt ineinander liegen: Die Person wird als Funktion begriffen, die Funktion als Person[52] — womit eine metaphysische Spekulation über die Person ebenso verworfen ist wie ein wirkungsgeschichtliches Verständnis der Funktion.

---

[47] Besonders eindrücklich sind diese drei Momente in ihrer Einheit 1534 (nach der Hauspostille Veit Dietrichs von 1544) festgehalten: „War ist es, Christus leßt es nicht, Er sitzet zur rechten des Vatters und vertritt uns, wie Paulus sagt, So wissen wir, das sein Gebet, welches er für sein Kirchen unnd uns arme sünder am letzten nachtmal uber Tisch unnd darnach am Creütz thun hat, erhöret ist unnd noch gehet unn krefftig bleybt biß an der welt ende“ (52, 299, 1—5). Deutlich wird hier vor allem, daß das munus regium das munus propheticum nicht etwa überbietet, sondern gerade dessen Unüberbietbarkeit behauptet: Was universale Reichweite und eschatologische Geltung hat, ist Jesu Wort — kraft der Erhörung des Vaters.

[48] S. vor allem 7, 53, 15—55, 36 (= 7, 24—26: §§ 10—12) und die unmittelbar hinzugehörenden §§ 14—16 (vgl. dazu u. S. 330 f.).

[49] Nr. 135 (1, 57); 1531. [50] Tischrede Nr. 155 (1, 73); 1531/32.

[51] Dazu: R. Schwarz, Gott ist Mensch — Zur Lehre von der Person Christi bei den Ockhamisten und bei Luther, ZThK 63, 1966, 289—351. Luthers spezifische Auffassung erscheint erstmals 1520 (in De captivitate im Zusammenhang der Kritik der Transsubstantiationslehre): s. Schwarz 348.

[52] Den „fröhlich wechßel“ vollbringt Christus nach dem Freiheitstraktat als „deus et homo eaque persona“ (7, 55, 9 bzw. 7, 25, 34 f.: § 12).

Eine solche Christologie ist die notwendige Besinnung auf die besondere Gestalt der in der promissio sich mitteilenden „Autorität“ [53]. Denn meint diese Recht und Macht dessen, der in die Gottesgewißheit treibt und zu ihr ermächtigt („cuius iussu et auctoritate[54] confidenter accedamus omnium rerum patrem“), dann meint sie Recht und Macht Gottes selbst. Denn nur Gott selbst kann seiner als des, der aller Dinge mächtig ist, gewiß machen, d. h.[55] „erhören“. So liegt in dem bestimmten, die Erhörung zusprechenden Wort „Petite et accipietis!“ der Anspruch, Gott zu sein. Die Gottheit Jesu ist also nicht etwa soteriologisches Postulat, sondern Implikat der promissio. Sie ist weder deren Voraussetzung noch Extrapolation, sondern wird — in der unauflöslichen Einheit von Person, Werk und Wort — *mit* ihr geglaubt bzw. *mit* ihr verleugnet[56].

Dem entspricht unmittelbar, wie reformatorische Theologie erstmals (1520) den trinitarischen Glauben formuliert: „den glauben soll man niemant geben, den alleyn gott, darumb wirt die gottheyt Jhesu Christi und des heyligen geystes damit bekant, das wir ynn yhn gleych wie ynn den vatter glauben. Und wie es eyn gleych glaub ist ynn alle drey person, ßo seyn die drey person auch eyn gott.“ [57]

Daß in V nicht wie in den späteren Rogatepredigten ausdrücklich vom Heiligen Geist die Rede ist, ändert nichts am trinitarischen Charakter des dort angezeigten Vermittlungsgeschehens. Für Luther ist die Pneumatologie in der Christologie einbegriffen, denn „der heilig geist ghet nicht weider dann in corpus Christi, quia Christi spiritus est“ [58]. Er bezeugt laut Christi eigenen testamentarischen Worten[59], „wie es stheet zwischen mir, euch

---

[53] So ist alles, was in V dem ersten Satz folgt, nur die Entfaltung der in ihm implizierten Christologie („Atque *ita* non potest non fieri exauditio: ...“).

[54] Im Bedeutungsfeld von „auctoritas“ sind „iussus“ und „promissio“ bzw. „praeceptum“ und „promissio“ (so in den späteren Predigten passim) zu einer Einheit zusammengeschlossen.

[55] S. Anm. 33. Im Blick auf uns trägt die Gleichsetzung von „gewiß machen“ und „erhören“ (= „erfüllen“) freilich noch den Unterschied von Glauben und Schauen in sich (Vgl. Anm. 86).

[56] Nach der Wochenpredigt über Joh 16, 25—28 vom 18. Juli 1528 (28, 60, 12—30) ist nichts anderes als Christi *Gottheit* geleugnet, wenn seine in der promissio wirkende Mittlerschaft ausgeschlagen und so versucht wird, eigenwillig und selbstmächtig vor Gott zu treten: ein eindrückliches Beispiel dafür, wie für Luther Zweinaturen- und Rechtfertigungslehre ineinander liegen.

[57] „Eine kurze Form der zehn Gebote, eine kurze Form des Glaubens, eine kurze Form des Vaterunsers“ 1520 (Luthers erster dreiteiliger Katechismus): 7, 215, 18—22.

[58] 20, 381, 20 f. (1526).

[59] Was Luther 1520 vor allem im Gabespruch der Abendmahlsworte erfaßt, daß nämlich die Stellvertretung Christi sich im Wort („für euch ...“) mitteilt und so Christi Testament vollstreckt wird, sehen die späteren Rogatepredigten in den johanneischen Abschiedsreden, die — völlig textgemäß — als Testament erfaßt werden. Erst nach Jesu Tod ist — mit seiner Auferweckung — sein Wort eröffnet. Daß er zum Vater geht, heißt, daß er die bleibende Gültigkeit und Kraft seines Vermächtnisses verbürgt. Und dies wiederum meint

und dem vater"[60], „quod per me omnes ad patrem veniunt, sine me nemo, nemo eum novit nisi per unum"[61]. „Non hoc docebit spiritus sanctus, wie es zugehet yn der gotheit."[62] Sein Wirken ist vielmehr unmittelbar auf uns gerichtet — in der Befreiung von unserer Eigenmächtigkeit: „Qui debet orare in nomine Christi, der mus nicht ynn seinem namen beten."[63]

Kurz: Für Luther ist das Gebet trinitarisches Wortgeschehen, das uns in sich einbezieht; „cum deo loquendum, audi spiritum sanctum, qui dicit, quod omnia gefast in Christum"[64].

Exkurs: V und De libertate Christiana

V ist nichts anderes als eine gedrängte Vorwegnahme weiter Partien des ersten Teils des Freiheitstraktats.

Nach dem ersten Satz in V eröffnet die Christuspromissio den freien Zugang zu Gott als dem, der aller Dinge mächtig ist, ermächtigt dazu, seiner gewiß zu sein. Es folgt der ausdrückliche Aufweis des in der promissio liegenden Mittleramtes Christi und der darin geschehenden permutatio.

Der Freiheitstraktat erörtert in seinem ersten Teil bei der Beschreibung dessen, was im Glauben kraft des Wortes geschieht, das Mittleramt Christi im „fröhlichen Wechsel" zuerst allgemein, dann speziell im Blick auf die in ihm als dem Amt des Wortes liegenden Momente des munus regium und sacerdotale[65] und sogleich[66] im Blick auf die *Mitteilung*[67] des König- und

nichts anderes als sein Kommen und seine Gegenwart als Geist in Wort und Sakrament: s. z. B. 46, 87, 16—26; 88, 13—20; 92, 28—96, 28 (1539).

[60] 28, 60, 9 f. (Wochenpredigt über Joh 16, 25—28 vom 18. Juli 1528).

[61] Ebd. ZZ 11 f. [62] Ebd. ZZ 31 f. [63] Ebd. ZZ 32 f.

[64] 34 I, 385, 4 f. (1531): Dieses ökonomisch-trinitarische Wortgeschehen ist mit der *immanenten Trinität* so zusammengeschlossen wie das „vere homo" mit dem „vere deus" in der Einheit der Christuspromissio. Sie ist weder seine Voraussetzung noch seine Extrapolation, sondern sein Implikat. Mit ihr wird nämlich nichts anderes behauptet und bekannt, als daß es der Glaube im Wort gewiß und ganz mit Gott selbst zu tun hat: „Quaerunt quidam, quid egerit deus ante creationem rerum. Respondet Moses et Ioannes ‚loquutus est', ehr hat gepredigt: verbum fuit in principio, secum locutus et se ipsum et in seipso, de seipso, sibi ipsi seipsum expressit et indicavit, *ergo tantum est verbum quantus est deus*" (Genesispredigten 1519—21; 9, 329, 28—31; Hv). Diese Bestimmung der immanenten Trinität expliziert sich in der Bestimmung der *ökonomischen* (ebd. 330, 29—35): „Per verbum coeleste creata sunt omnia, servantur quoque omnia, iuxta illud ‚portamur verbo virtutis suae', hoc verbo sustentatur anima, et eo destituta perit. Mandatum est Adae, ne de ligno ederet. Cecidit ab hoc verbo et periit cum tota posteritate. Sed quomodo redibimus ad id, ut salvemur? non aliter quam per verbum Incarnatum ad nos missum et orbi praedicatum. Hoc arrepto rursus servari possumus, arripitur autem et servatur per fidem."

[65] 7, 56, 15—34 (= 7, 26 f.: § 14).

[66] 7, 56, 35—58, 11 (= 7, 27 f.: §§ 15. 16).

[67] „Quemadmodum autem Christus primogenitura sua has duas dignitates obtinuit, ita *impartit et communes easdem facit* cuilibet suo fideli matrimonii praedicti iure, quo sponsae sunt quaecunque sponsi sunt. Hinc omnes in Christo sumus sacerdotes et reges, quicunque in Christum credimus, Sicut 1. Pet. 2 . . ." (7, 56, 35—40; Hv).

Priestertums („ut . . . consacerdotes ei simus, audentes cum fiducia per spiritum fidei coram deo prodire et clamare ‚Abba pater'")[68]. Die Freiheit des Christen, die in V („confidenter accedere omnium rerum patrem") nur in einer einzigen Aussage — und damit in ihrer Einheit — gespiegelt wird, erscheint im Traktat ausdrücklich in ihrer zweifachen Dimension, im Welt- und im Gottesbezug: Durch „seyn künigreych ist er (sc. der Christ) aller ding mechtig, durch sein priesterthum ist er gottis mechtig"[69]. Diese zweifache Dimension erscheint zuletzt in der conclusio des ganzen Traktats: „Concludimus itaque, Christianum hominem non vivere in seipso, sed in Christo et proximo suo, aut Christianum non esse, in Christo per fidem, in proximo per charitatem: per fidem sursum rapitur supra se in deum, rursum per charitatem labitur infra se in proximum, manens tamen semper in deo et charitate eius"[70], wobei der Schluß („manens tamen ...") das Unterschiedene zusammenschließt zu der Einheit, die V mit dem „confidenter accedere omnium rerum patrem" anspricht[71].

An einem wichtigen Punkt führt der Traktat über V hinaus. Er zeigt nämlich ausdrücklich, in welcher Weise das Gebet in die Predigt verflochten ist: Der geistgewirkte Gebetsruf „Abba pater" geschieht durch den Glauben („per spiritum fidei"), der dort geboren und am Leben erhalten wird („nascitur et servatur"), „ubi recte docetur Christiana libertas, quam ex ipso (sc. Christo) habemus, et qua ratione omnes Christiani reges et sacerdotes sumus, in quo omnium domini sumus et quicquid egerimus coram deo placitum et acceptum esse confidimus"[72]. In solcher Predigt wirkt Christus selbst als Priester, der „intus in spiritu nos docet vivis doctrinis spiritus sui"[73]. Dieses „Lehren" tritt als zweites Moment des Priesteramts Christi unmittelbar neben das „Bitten"[74], womit auch hier die an V aufgewiesene Einheit von Sohnesbitte und Herrenwort ins Blickfeld rückt.

b) Von V her wurde deutlich, weshalb die *promissio* das Gebet konstituiert (I), weshalb sie allein dessen „Grund und Kraft"[75] ist. Eigenwilliges und eigenmächtiges Gebet dagegen wäre leer und nichtig. Ermöglichung und

---

[68] 7, 57, 29 f.

[69] 7, 28, 14—16: § 16 (= 7, 57, 37—58, 1: „per regalem suam potentiam omnium dominatur, mortis, vitae, peccati etc., Per sacerdotalem vero gloriam apud deum omnia potest, quia deus facit, quae ipse petit et optat").

[70] 7, 69, 12—16 (= 7, 38: § 30).

[71] Auf eine weitere Erörterung der zitierten conclusio kann in diesem Zusammenhang verzichtet werden. Sie ist systematisch von solchem Gewicht, daß sie eigens thematisiert werden muß. Vgl. o. S. 293—297.

[72] 7, 59, 1—6 (= 7, 29: § 18).

[73] 7, 56, 31 f. (= 7, 27: § 14). Diese Stelle dürfte anders als in der Auslegung durch § 18 (s. Anm. 72) nicht richtig verstanden sein.

[74] Ebd.: „Nec solum pro nobis orat et interpellat, sed et intus in spiritu nos docet..." (ZZ 31—34).

[75] 17 I, 249, 15 (1525).

Ermächtigung zum Gebet liegen darin, daß Gott durch Christus zu bitten heißt und zugleich der Bitte Erhörung verheißt.

Als zweites Moment des Gebets nennt Luther die necessitas, die *Not* (II). Sie konstituiert es nicht aus sich heraus[76], sondern gehört insofern zu ihm, als sich Gebot und Verheißung gegen sie wenden. Aus dem Gebot als solchem erhellt nämlich, daß der Not selbst nicht notwendig die Bitte erwächst. Denn die Not kann auch in Verzweiflung treiben[76] oder zum eigenmächtigen Versuch ihrer Überwindung führen. Ihre Notwendigkeit erhält die Bitte nicht aus der Not, sondern aus dem Gebot. Mehr noch: wirklich erkennen und benennen läßt sich die Not erst angesichts der Verheißung, in Konfrontation mit der Zusage ihrer Überwindung: „oppone promissionem suam et tuam necessitatem!“[77] Deshalb geschieht nach II die Konzentration („animi collectio“) auf die vorzubringende Not („rei necessariae argumentum“) und auf die zu erwartende Hilfe („res prece obtinenda“) als Konzentration „in divinum promissum“.

Diese Konzentration auf die promissio ist der im Gebet waltende *Glaube*. III sieht ihn als den Mut, der Gott zwingt, zu seinem Wort zu stehen und es einzulösen[78]. Der Glaube kann dies deshalb, weil Gott sich dazu zwingen läßt. Gewißheit darüber verschafft — wie die Rogatepredigt von 1526 ausführt — das „Amen“ des Sohnes, in dem „sich der herr erbeut. An non nimium, quod maiestas iuret? ... Maxima promissio, quod dicit ‚Amen‘ ec. ‚es sol geschehen‘, et iurat ad hoc, Bey seiner treu, qui est aeterna fidelitas. Ita debes incipere orationem, ut deum *admoneas* suorum verborum ‚deus, iurasti per dilectum filium tuum bis, quod debeo orare et debeo exaudiri, auff dise verheischung, quam promisisti per os filii tui, venio et oro‘, et hoc est fundamentum orationis“[79].

Der Glaube ist ganz von seinem Inhalt, der promissio, her bestimmt; die Gewißheit, die mit dem „Amen“ dem Gebet den „deckel drauff“ setzt, gründet im „Amen“ des Sohnes und ist nichts anderes als dessen Echo; die

---

[76] Vgl. den eindrücklichen Hinweis auf Judas und Kain in der Vaterunserpredigt vom 9. März 1523: „nisi aderit haec promissio, necessitas non relevatur. Quia Iudas et Cain habuerunt necessitatem, tamen non habuerunt fidem in promissionem. Admone eum paternitatis ‚Petite et accipietis‘ ec. ‚Tu dixisti te esse patrem, hoc verbum est tuum, non meum, hic est fides, der sich verlest auff dein promissionem“ (11, 56, 21—25).

[77] 20, 380, 9 f. (1526).

[78] III: „fiducia sola obtinet, quae Dei veritatem *cogit* ad praestandum“ (Hv). Dieses „Zwingen“ ist ein entscheidendes Moment des Promissioglaubens. Der Sermon von 1519 redet davon, Gott seiner Zusage zu „ermahnen“ (2, 175, 7 f. 178, 1 f.). Vgl. 17 I, 249, 30 (1525): „nym fur dich die verheyssunge, und fasse Gott bey der selbigen“; 20, 380, 15 f. (1526): „‚Peccator sum, incredulitas, avaritas adest, sed apprehendo te per tuam promissionem‘“ und über die Rogatepredigten hinaus z. B. jenes „Gott ynn seynem eygen urteyl fangen“ der berühmten Predigt über Mt 15, 21 ff. (Fastenpostille 1525, 17 II, 200—204; Zitat: 204, 2).

[79] 20, 379, 15 f. 24—29 (Hv; vgl. ebd Z 33: „deo die promissionem furhalten“); 1526.

Erhörung des Gebets wird allein im Wort verifiziert, allein in ihm „gefühlt“ [80]. Die zugesagte Erhörung ist gewisser als Leben und Sterben [81].

Indem sich der im Gebet waltende Glaube mit dem „Amen“ in der Zusage Gottes festmacht, in der Treue Gottes verankert, gewinnt er die Macht des Wortes Gottes über alle Mächte der Welt. Daher kann Luther (in der Rogatepredigt 1531) kühn behaupten: „unser gepet ist gotes gewalt“. „Quid sunt omnes potestates erga illud verbum ‚*Amen*‘? Petitio est grosse gewalt, virtus divina, quae non est Papae, Satanae, Turcae potestas, sed totus mundus est gegen Gottes wort, dicit Esaias, ‚ut steublein‘ c. XXXX. So gering ding cum omni potestate mundi. Ideo dic: ego fido promissioni dei. Quae est? Ego aedifico in verbum, quod dicitur verbum ‚dei potentia‘, das fortius et certius und wirds thun uber all Turken, Bepst ...“ [82]. In Elia „sihestu eynen eynigen menschen beten, und hirsschet mit dem selbigen gebet uber wolcken, hymel und erden, Das uns gott sehen liesse, wilch eyne macht und gewalt habe eyn recht gebete, das yhm nichts unmuglich ist“ [83].

In der Kraft der Christuspromissio ist das Gebet allmächtig [84], weil von Gott schon erhört [85]. Doch läßt gerade die Gewißheit der im Wort ver-

---

[80] 27, 130, 27—33 (1528): „Ultimum der deckel drauff, ne dubites, sed dicas amen drauff. Quando facta oratio, sentire debes in corde ein treffen, quod exaudita oratio. Tu iussisti et promisisti orationem. Scio acceptam orationem et exauditam. Illam fulen non potes fundare super tuam probitatem, sed super praeceptum et promissionem Christi. Si hoc non dicis, oratio non habet Amen. Da wirt sich alles fulen, si oratio est vera. Si non exaudit tempore quo cupis, leyt nicht macht dran.“

[81] 15, 548, 6—8 (1524): „Praecepisti orandum et promisisti exauditionem, tua vita non tam certa esse debet ut exauditio tua, deberes potius centies mori quam diffidere de tua exauditione.“

[82] 34 I, 389, 9—14 (1531). In anderer Version: „Das Amen muß die verheyßung ßo groß machen, quod totus mundus et thiranni eius nihil et plane nihil sint. Den was ist der Turck, keyser, Bapst et totus mundus gegen gotes gwalt? unser gepet ist gotes gewalt. Et Esaias dicit: Totus mundus coram et respectu dei ist wie eyn stöbleyn yn der wage. Si in verbo potuero haerere, ßo baw ich uff gotes gewalt, das wyrt myr mher seyn den alle Turcken, Pabst ...“ (ebd., 389, 19—24). Luther weist dazu auf 2. Kg 6: „Ita Heliseo contigit, qui multum maiorem exercitum secum vidit. Er hatt eyn andern blick quam servus, der alleyne uff den hornisch und helm sah, sed cum igniti currus venerant, ßo waren das eyttel wasser blassen“ (ebd. ZZ 25—28).

[83] 17 I, 251, 19—22 (1525). Dieser Hinweis auf Elia findet sich schon in dem Abschnitt über das Gebet im „Sermon von den guten Werken“ (1520): 6, 239, 20. 28—31.

[84] Vgl. 28, 59, 24—26 (1528): „Christiani hominis oratio est omnipotens ... nihil est ei impossibile, quia textus ‚quicquid‘, nihil exemptum, sed alles sol ja sein.“

[85] Daß das Gebet, indem es geübt wird, schon erhört ist, liegt in seinem Grund beschlossen: s. V und vgl. o. Anm. 21. — Unter Berufung auf 1. Joh 5, 14 f. redet die Rogatepredigt von 1525 ebenfalls ausdrücklich von der schon erlangten Erhörung: 17 I, 250, 32—251, 14. 253, 5—13. Vgl. 46, 85, 31—34 (1539): „Und ja bey leibe solch gebet nicht jnn zweivel odder auff ungewis setzest, Sondern gewislich gleubest, das dein Gebet für Gott komen und getroffen habe und schon ja ist, Weil es auff den namen Christi gethan ist und mit dem Amen beschlossen, damit er selbs alhie sein wort bestetiget.“ Ebenso: 37, 391, 14 f. 392, 21 f. (1534).

sicherten Erhörung die eschatologische Differenz zur handgreiflichen Not mit Schmerzen erfahren[86]. Im Aushalten dieser Differenz ist der Wille dessen, der Gott bei seiner Zusage ergreift, von der Not auf die Zusage hin bis zum äußersten gespannt. In dieser Spannung des Willens auf die Zusage hin besteht der Ernst des Gebets[87], besteht dessen Wesen und Wirken als *desideratio* (IV), die furchtsames Schwanken ebenso ausschließt[88] wie leichtsinniges Abenteuern („kompbscz ßo kombscz, wie man nach einer pirn wurfft"). Vielmehr geschieht das Gebet als begründetes und zielgerichtetes Wagnis — wobei Grund und Ziel eines sind[89].

Dazu steht nicht im Widerspruch, wenn in der Rogatepredigt von 1525 die desideratio unter dem Stichwort „suspirium cordis" (vgl. Röm 8, 23) erscheint[90]. Denn dieses Seufzen meint ja, daß Angst, Not und Anfechtungen nicht quietistisch oder resigniert hingenommen, sondern im höchst dynamischen Wollen und Verlangen ihrer zugesagten Überwindung erlitten werden, sieht doch IV mit II die Not nicht an und für sich, sondern angesichts dessen, „der einlösen will, was er zugesagt hat".

---

[86] Davon redet in Auslegung des unmittelbar auf Gebot und Verheißung des Gebets folgenden UT GAUDIUM VESTRUM SIT PLENUM besonders eindrücklich die letzte Rogatepredigt (in der 1539 erschienenen Druckbearbeitung): Die „freude kan nicht volkomen werden (wie Christus hie sagt), denn bis wir sehen Gottes namen volkömlich geheiligt, alle falsche Lere und Secten ausgerottet, alle Tyrannen und verfolger seines Reichs gedempfft, Jtem allen Gottlosen und des Teuffels willen und fürnemen gesteurt und allein seinen willen gehen, Jtem das uns nicht mehr Bauch sorge oder hunger und durst anfichtet, keine sünde uns mehr drücket, kein anfechtung mehr das hertz schwechet, kein tod mehr gefangen helt, Aber das geschihet nicht ehe denn jnn jenem leben, Da es wird heissen eitel volkomene freude gefület und kein tröpflin betrübnis mehr ec. Aber jnn diesem leben gehet es (wie S. Paulus sagt) nur stücklicht, und haben nur ein tröpflin davon jm glauben, welches ist der anfang oder vorschmack und Credentz, so da den trost fasset, das Christus uns erlöset, und wir durch jn jnn Gottes Reich komen sind ec. Aber es gehet zu mal schwach jnn seiner krafft und folge, die wil nicht hernach und kan nicht so rein sein, beide, mit glauben und leben, Denn wir jmerdar wider jnn den kot fallen und beschwert werden mit traurigkeit und schwerem gewissen, das die freude nicht kan rein sein oder je so klein wird, das man auch solche angefangene freude kaum fülen kan" (46, 91, 26—92, 6).

[87] IV: „serio fiat". Vgl. die Auslegung des dritten Gebots im „Sermon von den guten Werken" (1520) zum Gebet: „mit ernst des hertzen den worten folge thun in grundtlicher andacht, das ist begirden unnd glauben, das es ernstlich begere, was die wort halten, und nit zweyffel, es werd erhoret" (6, 235, 17—19).

[88] IV: „non animo vacillante". Vgl.: „... quam vacillantiam plerique doctores pestilentissimi docuerunt et adhuc seducunt multos"; 4, 631, 11 f. (Daß hier [4, 631, 6—433, 4] eine Bearbeitung Melanchthons aus dem Jahre 1520 vorliegt, zeigt W. Maurer, Melanchthon II, 151).

[89] Vgl. den Sermon von dem Gebet 1519: Würdig und geschickt zum Beten und Empfangen bist du, wenn „du dich findest eynen freyen waghals, auff das warhafftige und gewisse zu sagen deynes gnedigen gottis ..." (2, 176, 37—177; 11; zur Identität von Grund und Ziel des Gebets vgl. o. S. 324).

[90] 17 I, 251, 8—252, 3. 251, 36—252, 22.

Dabei darf nicht übersehen werden, daß die von der promissio in der Opposition zur Not geschaffene desideratio keine eigenständige menschliche Möglichkeit und Fähigkeit wird, sondern das Werk Gottes selbst bleibt als das unaussprechliche Seufzen des Geistes, der uns vertritt (Röm 8, 26)[91]: Mit dem Ursprung ist auch der Gebrauch der promissio trinitarisches Gottesgeschehen, geschieht auch er „alleyn auß abgrund gottlicher gutickeit, der allen pitten und begirden *zuvor*kommen durch seyn gnedig zusagen unnd heyßen unß beweget zu pitten und begeren, auff das wir erlernent, wie gar vill mehr er fur unß sorgt, und mehr bereyt ist zu geben, dan wir zu nehmen und suchen"[92].

C. In den Zusammenhang von IV eingebettet und von ihm ausgelegt begegnet 1525 die traditionelle Definition des Gebets als „ascensus mentis in deum"[93]. Früher[94] hatte sie Luther in völlig anderer Perspektive gesehen: Sie war in keiner Weise auf die Zusage der Erhörung bezogen. Vielmehr stand sie im Horizont der Doppelbewegung der Rechtfertigung des Menschen durch Gott und Gottes durch den Menschen in der Gleichzeitigkeit von Sündenbekenntnis und Sündenvergebung[95]. Diese Doppelbewegung war als permanentes Geschehen ohne festen Grund und festes Ziel in mündlichem Heilswort verstanden worden. Dem entspricht, daß dieses Geschehen als Gebet im „semper desiderare et gemere" — per definitionem — der Erhörung nicht gewiß sein konnte[96]. Daß und inwiefern der durch

---

[91] Ebd. Die „desideratio" ist als transsubjektive Macht so charakterisiert: „Das sehnen ubertrifft alle wort und gedancken, Daher es auch kompt, das der mensch selbs nicht fulet, wie tieff seyn sufftzen odder begirde sey" (252, 11—13). — Der Heilige Geist treibt nichts anderes als das Werk Christi: vgl. o. S. 329 f. und den Anm. 73 nachgewiesenen Text aus dem Freiheitstraktat.

[92] 2, 175, 13—17 (1519); Hv. [93] S. Anm. 90.

[94] 1, 445, 37 f. (Predigt über das dritte Gebot: 1516): s. o. Kap. II, Anm. 453. — Die Definition erscheint außerdem in der Vaterunserauslegung von 1517 (9, 127, 15—17) und deren Neubearbeitung von 1518/19 (2, 83, 33 f.; 85, 9 f.).

[95] S. o. S. 111—113 und im Zusammenhang dort besonders das Zitat aus der Vaterunserpredigt von 1516 (ebd. Anm. 459). Vgl. weiter den Grundsatz der Vaterunserauslegung von 1517: „Nun stedt gottes lob in unser schendung" (9, 133, 31 f.; vgl. 133, 4—7 [dazu: 130, 27—29] 138, 13 f. 19 f. im Kontext der ZZ 19—30). Er impliziert das frühe Promissioverständnis im Sinne der an 1. Kor 11, 31 haftenden Gerichtspromissio, das denn auch ausdrücklich hervortritt: „Erkenstu, das got sunder wil haben, so troste dich des, das du dich vor einen sunder erkennest. Dan so du dich richtest in dir selber und bey dir findest ein untuchtik unreines hertze, so ist es reyn vor gotte" (150, 2—5) — worin die Vaterunserauslegung wiederum völlig übereinstimmt mit der fast gleichzeitigen Auslegung der Bußpsalmen: s. o. Kap. III B I (vgl. Kap. II I: „Die Erfüllung der promissio im Gericht").

[96] S. o. Kap. II L („Promissio und Bittgebet") u. ö. — Damit sind die frühen Texte freilich anders gewertet als etwa bei R. Hermann, Das Verhältnis von Rechtfertigung und Gebet nach Luthers Auslegung von Röm 3 in der Römerbriefvorlesung (1925): Gesammelte Studien zur Theologie Luthers und der Reformation, Göttingen 1960, 11—43, und:

solches Verständnis von Rechtfertigung und Gebet geprägte Promissiobegriff der Frühzeit ein anderer ist als der reformatorische, läßt sich nicht zuletzt im Blick auf die Rogatepredigt von 1520 erfassen, die hier im Rahmen ihrer Vor- und Nachgeschichte[97] dargestellt wurde.

An ihr lassen sich die Züge von Luthers reformatorischer Auffassung des Gebets klar und bestimmt wahrnehmen. Es ist erstaunlich, in welcher Folgerichtigkeit und Strenge der in neuem Begreifen des Bußsakraments gefundene Promissiobegriff auch das Verständnis des Gebets neu gestaltet.

Von der das Gebet bestimmenden promissio her konnte Luther 1518 in den Acta Augustana das Sakrament als Gebet verstehen. Wenn er umgekehrt 1520 in De captivitate erwägt, das Gebet zu den Sakramenten zu zählen, dann geschieht dies aus demselben Grund: weil es Gottes promissio hat, die Zusage der Erhörung, mit der Christus uns einlädt[98], für die er sich als Sohn und Herr verbürgt und ins Mittel legt, um Gott zu uns und uns zu Gott zu bringen.

Nicht von ungefähr fällt in dieselbe Zeit wie die Rogatepredigt (1520) Luthers Ergreifen und Begreifen des trinitarischen Bekenntnisses. Seine erste Credoauslegung ist nichts anderes als Bekenntnis dessen, was im Gebet geglaubt wird, und als Bekenntnis selbst schon Gebet in der Gewißheit der Erhörung — wie vor allem ihr Abschluß bekundet: „Ich glaub ... und zweyffell on dem allen nit, der vatter durch den sun Jhesum Christum,

---

Luthers These „Gerecht und Sünder zugleich". Eine systematische Untersuchung, Gütersloh 1930. Sich mit diesen Arbeiten so auseinanderzusetzen, wie sie es verdienen, ist die Aufgabe einer besonderen Untersuchung, die nicht anmerkungsweise erledigt werden kann.

[97] Zur unmittelbaren Nachgeschichte gehört außer den späteren Rogatepredigten eine kurze *Trostschrift* Luthers von *1521* (7, 779—791). Sie sieht die Klage der Not (die im Beten des 142. Psalms vorgebracht werden kann: 787—789) unter dem Vorzeichen, „das die selbige Person (sc. die in großer Anfechtung ist) je nicht auff ir selbs stehe und richte nicht nach irem fülen uber sich selbs, sondern fasse die wort und hange daran, die ir in Gottes Namen werden fürgelegt, trotze auff die selbigen und weise alle gedancken und fülen auff die selbigen" (785, 3—7). Dieser Eröffnung entspricht der Abschluß der Schrift: „ist not, das man je nicht zweivele an der zusage des warhafftigen und getrewen Gottes. Denn eben darumb hat er erhörung zugesagt, ja zu bitten befohlen, das man je wisse und festen glauben habe, es werde erhöret" (Es folgen Mt 21, 22; Mk 11, 24; Lk 11, 9 ff.). „Das aber auch die selbige Person Christum recht erkenne, als das durch in alleine alle unser sunde bezalet und Gottes gnade uns gegeben wird, Das sie nicht durch sich selbs, on diesen Mittler mit Gott handle" (789, 23—791, 3). — In welch anderer Perspektive als in der Auslegung der Bußpsalmen von 1517 (dazu: o. Kap. III) erscheint hier Ps 142!

Zu erinnern ist im Blick auf die Nachgeschichte auch an die Vaterunserauslegung im Großen Katechismus, die vor der Behandlung der einzelnen Bitten „Gebot" (BSLK 662—666) und „Verheißung" (666 f.) herausstellt sowie auf die „necessitas" (667) und „desideratio" (668, 19—46) abhebt.

[98] „Sunt praeterea nonnulla alia, quae inter sacramenta videantur censeri posse, nempe omnia illa, quibus facta est promissio divina, qualia sunt Oratio ... Nam Christus orantibus promisit exauditionem in multis locis, praesertim Lucae XI. ubi parabolis multis ad orandum nos invitat" (6, 571, 35—572, 3).

unßern herrn, mit und yn dem heyligen geyst werd mir diße stuck alle lassen geschehen, das heyst AMEN, das ist, Es ist trewlich und gewiß ware." [99]

[99] „Eine kurze Form der zehn Gebote, eine kurze Form des Glaubens, eine kurze Form des Vaterunsers", 1520: 7 (194—229), 220, 2—5. Dem entspricht genau das zum „Amen" am Ende der Vaterunserauslegung Gesagte: 229, 18—22. — Credo und Vaterunser durchdringen sich in der konkreten Gestaltung des Katechismus noch mehr, als die in der Vorrede vorgezeichnete Verhältnisbestimmung (204, 13—205, 3) erwarten läßt. Der Gebetscharakter des Credos zeigt sich besonders in der Auslegung des ersten Artikels (215 f.): Sie ist — sachlich ganz von Röm 8, 14—39 her gewonnen — nichts anderes als Entfaltung dessen, was es meint, kraft der Christuspromissio „confidenter accedere omnium rerum patrem" (V). Umgekehrt zeigt sich das Gebet von dem Credo bestimmt — was in der „Meynung" der invocatio hervortritt (vgl. wiederum V): „O almechtiger gott, die weyll du durch deyn grundloß barmhertzickeit uns nit allein zu gelaßen, sondern auch gepoten und geleret hast durch deynen eynigen lieben sun, unsern heren Jhesum Christum, das wir durch seyn vordienst und mittell dich eynen vatter achten und nennen sollen, ßo du doch billich nach aller gerechtickeit eyn gestrenger richter seyn muchtist uber unß sunder...": 220, 12—17 (= 6, 11, 19—23; 1519. Vgl. o. Anm. 18). Blickt man auf die entsprechende Stelle in der Vaterunserauslegung von 1517 zurück, nach der „disz gebeth von unserm hern Christo eyn ursprungk nympt, der das unns gelernet hat, das wir uns selber vorlaugnen sollen und seyn creutz auff uns nemen, so werden wir seyne junger" (9, 124, 30—32), so wird an konkretem Punkt der reformatorische Umbruch deutlich — hier vor allem in der Perspektive der Christologie: 1517 war Christus noch als Ur- und Vorbild, sein Werk wirkungsgeschichtlich verstanden und das „vere deus" nicht zur Geltung gebracht; 1520 wird Christus als Mittler und sein Werk trinitarisch erfaßt.

Rückblick

Ausgangs- und Zielpunkt dieser Untersuchung war das reformatorische Verständnis von promissio und fides, wie es sich umfassend zuerst in De captivitate darstellt. Es erwies sich als möglich und sinnvoll, von ihm her und auf es hin die frühen Texte zu befragen.

I

Dabei stellte sich heraus, daß in der ersten Psalmen- und der Römerbriefvorlesung Wort und Glaube anders als später verstanden werden. Das äußere, mündliche Wort ist das Wort des Gerichts, das die Entäußerung des Hörers fordert und wirkt. Die Gnade dagegen begegnet nicht als „das ander wort", sondern allein im Gericht, das in sich in Gnade umschlägt bzw. gleitend in sie übergeht. Das Geschehen der Gnade eröffnet sich nicht in mündlichem, öffentlichem Wort; vielmehr wird es nur als unter seinem Gegensatz verborgen erfahren. Gericht und Gnade sind also der Art ihres worthaften Auftreffens nach nicht unterschieden, treten aber bei ihrer Wirkung *im* Menschen auseinander — freilich nur als zwei Momente einer einzigen Bewegung, deren Einheit die von Sündenbekenntnis und Bittgebet ist, in denen sich jene beiden Momente unmittelbar ausdrücken. Im Sündenbekenntnis und Bittgebet stirbt der Mensch sich selbst ab, wird von sich selbst weggerissen und außerhalb seiner, d. h. außerhalb seiner eigenen Möglichkeiten und Fähigkeiten, außerhalb seiner Selbstverwirklichung, und eben damit in den ihn wirkenden Grund gestellt. Er lebt nun außerhalb seiner, d. h.: in Gott — „extra se in solo deo". Es ist scharf darauf zu achten, daß sich die in dieser Formel begreifende Angabe des Ortes und Grundes heiler menschlicher Existenz allein via negationis gewinnt. Was „Gott" ist, kann nur als Verneinung und Verwerfung des Versuchs menschlicher Selbstverwirklichung, kann nur von der menschlichen Bedürftigkeit aus gesagt werden. So ist er „essentia negativa". „Nec potest possideri aut attingi nisi negatis omnibus affirmativis nostris" (56, 393, 1—3). Was den Weg der Verneinung geht, ist nicht nur das Denken, sondern der ganze Mensch in immer währender Buße. Doch darf man sich durch den existentiellen Charakter dieser Gotteslehre nicht verdunkeln lassen, daß sie eine durch und durch philosophische Theologie ist und (unter der Voraussetzung, daß man erlaubt, die Lebens- und Denkbewegung, die auf den drei Wegen

des Areopagiten geschieht, als „Metaphysik" anzusprechen) als Existenzmetaphysik zu gelten hat. Wird sie vom Gedanken der potentia dei ordinata durchdrungen, so ist sie damit noch nicht aufgehoben. Vielmehr geschieht diese Durchdringung in dem Sinne, daß Gott sich darin definiert, daß er sich nur via negationis definieren läßt. Seine Macht läßt sich nur von menschlicher Ohnmacht aus sagen. Ohnmacht aber wird in nie aufhörender, immer neu anhebender Entäußerung des Menschen in der Buße erfahren. Daß der Mensch auf dem Weg der Verneinung „semper in motu" ist, bedeutet für ihn prinzipielle Ungewißheit. Mithin hängen das aristotelische Motiv „semper in motu" und das neuplatonische der via negationis so ineinander, daß das, was Gott und was der Mensch ist, gleichermaßen im Ungewissen liegt und ein regressus in infinitum statthat. Die Einheit Gottes spricht sich nicht (wie nach Luthers reformatorischer Auffassung) in der Eindeutigkeit des mündlichen Vergebungswortes zu, um so den Menschen in heilsame Gewißheit zu sammeln, sondern legt sich in der Bewegung ständiger exinanitio aus, in der man des Heils nicht gewiß ist, ja, um ihrer Dauer willen, nicht gewiß sein darf.

Im Unterschied zur neuplatonischen via negationis wird dann in De servo arbitrio das nach den frühen Texten Ununterschiedene und Ununterscheidbare gerade unterschieden: als „deus absconditus" und „deus revelatus". Und wenn von letzterem gesagt wird: „verbo suo definivit sese" (18, 685, 23), dann ist jene allein via negationis geschehende Definition ausgeschlossen und die zweifache Gestalt des Wortes als Gesetz und Evangelium in dem Sinne gemeint, daß das Gesetz nicht in das Evangelium, die Negation nicht in die Position umschlägt, sondern daß sie schon der mündlichen Art ihres Auftreffens nach voneinander unterschieden sind. An der Stelle dieser Unterscheidung des äußeren, mündlichen Wortes steht in den frühen Texten die mit ihr nicht vermittelbare Unterscheidung von äußerem (uneigentlichem) und innerem (eigentlichem) Wort, mit der sich Luther noch ungebrochen in der Tradition augustinischer Signifikationshermeneutik bewegt.

Daß Gott sich darin definiert, daß er sich nur via negationis definieren läßt, ist *christologisch* zu verstehen: Er läßt sich nur im Gekreuzigten suchen. In ihm ist die via negationis, auf der der ganze Mensch in der Buße geführt wird, seine Entäußerung und Entweltlichung („abstractio ab imaginibus mundi"; 57 III, 124, 13 f.) urbildlich verkörpert. In ihm wird das eigene Kreuz und Leiden in seiner höchsten Steigerung, in seiner Radikalität konkret angeschaut und findet so seinen zureichenden Grund. In ihm wird der wunderhafte innere Umschlag von der Negation in die Position, vom Tod in das Leben gesucht. „Ista mirabilia radicaliter et causaliter in Christi passione sunt facta, ad cuius exemplum omnes formari necesse est" (4, 243, 14 f.). Die Annahme von widerfahrendem Kreuz und Leiden ist das Existential, das Christus und die Christen zusammenbindet. In ihm, das sich im Bilde des Gekreuzigten konkret anschauen läßt, liegt Christi Bedeutung

und Wirksamkeit (Beide Begriffe schließen sich in dem hier gemeinten Zusammenhang gegenseitig ein und können entsprechend durch einen einzigen vertreten werden: durch „Bedeutsamkeit"); in ihm liegt Christi Sein als „sacramentum". Dieses Sein teilt sich in einem bestimmten Umgang mit biblischen Texten mit, der entscheidend von einer Meditationsfrömmigkeit geprägt ist, wie sie auch Tauler in seinen Predigten übt. Solche „sakramentale Textmeditation" ist der „Sitz im Leben" von Luthers früher Christologie und zugleich die Mitte seiner Mönchsexistenz. „Also mussze wir aus den wunden Christi das unser saugen, dye bussz sunderlich" (9, 145, 31 f.).

Im Zusammenhang dieser — von uns so genannten — „wirkungsgeschichtlichen Urbildchristologie" erschöpft sich die Funktion des *Wortes* darin, den Hörer und Leser in andächtige Betrachtung zu führen und ihm einen bildhaft lebendigen Eindruck zu vermitteln, der sich unmittelbar seiner Seele einprägt, wobei das Vorgebildete aber erst im Nachvollzug und seiner Wirkung an ihm, konkret: in der Buße, sich als wahr erweist. Für die wirkungsgeschichtliche Urbildchristologie ist die auctoritas Christi die *Ursächlichkeit eines Bildes* der Existenz, die sich in Buße und Entäußerung erfüllt, in der der Christ seinem Urbild gleichförmig wird, nicht aber die *Autorität eines Wortes* als des gewißmachenden Zuspruchs der Vergebung der Sünde und der Überwindung des Todes, für den sich Christus verbürgt. Diese promissionale Dimension, wie sie für die reformatorische Christologie konstitutiv ist, fehlt der frühen Christologie vollständig. Demgemäß interessiert sich Luther an keiner Stelle für den Gabespruch der Abendmahlsworte. Die Messe ist nur insofern von Bedeutung, als sie den Opfergedanken wachhält: Des Opfers Christi wird man inne, indem man es tropologisch, d. h. im Mitopfer wahrnimmt — als „Crux Christi mystica, in qua omnes oportet offerri" (3, 646, 20). In diesem Sinne ist die Messe identisch mit der „sakramentalen Textmeditation", der Buße und dem Sündenbekenntnis bzw. wird darin ausgelegt und überboten (Dekalogpredigt 1516).

Es liegt auf der Hand, wie sehr sich dieses Verständnis der Messe dagegen sperrt, mit der späteren Abendmahlsauffassung harmonisiert zu werden. Die an diesem Punkt offenkundige Diskrepanz spiegelt sich exakt wider in dem Unterschied zwischen dem frühen Verständnis von *„promissio"* und jenem, das sich erstmals in den Resolutionen zu den Ablaßthesen zeigt. Diesen Unterschied — unter Beachtung der gemeinsamen, aus der franziskanischen Pakttheologie stammenden Momente — aufzuweisen und herauszuarbeiten, war eine Hauptaufgabe der ganzen Untersuchung.

Die Frage nach dem frühen Promissiobegriff ergibt, daß er das allgemeine Wortverständnis, das sich im Zusammenhang der dargestellten Existenzmetaphysik und der mit ihr identischen wirkungsgeschichtlichen Urbildchristologie zeigt, nicht sprengt, sondern sich ihm bruchlos einfügt. Diesem Ergebnis entspricht der Gang der Darstellung, die zuerst zur Mitte der frühen Theologie und ihres Verständnisses von Wort und Glaube lenkte,

um erst dann das Promissioverständnis zu behandeln und so deutlich zu machen, daß diesem keine für das Ganze grundlegende Bedeutung zukommt. Im zweiten Teil war dann anders zu verfahren. Hier mußte der (neue) Promissiobegriff Thema und Mitte eines jeden Kapitels werden. Denn nur so konnte der Bedeutung entsprochen werden, die er vom Frühjahr 1518 an gewinnt.

Daß das frühe Verständnis von „promissio" sich dem Ganzen der frühen Theologie einordnet, besagt *inhaltlich*, daß sie vom *Sündenbekenntnis* und *Bittgebet* absorbiert ist, so lediglich als ein Moment wirkt, das die via negationis gewonnene Existenzmetaphysik nur befestigt und gerade nicht zu zerbrechen vermag.

Konkret konnte dies vor allem in einer traditionsgeschichtlichen Analyse der im Ganzen der Römerbriefvorlesung besonders auffallenden Scholienfolgen zu 3, 4 f. und 4, 7 aufgewiesen werden. Sie führte noch einmal in die Mitte der frühen Theologie und zugleich der mönchischen Existenz des Professors in biblia und zeigte, wie tief er in vielfältigen Traditionen wurzelt, die er aber in ganz spezifischer Weise umprägt.

Die in der Auslegung von *Röm 3, 4 f.* entwickelte Dialektik von iustificatio activa und passiva ist auf dem Hintergrund ihrer Vorgeschichte in der ersten Psalmenvorlesung identisch mit der Doppelseitigkeit des pactum dei, wie Mk 16, 16 es formuliert. Dieses Wort, das nach De captivitate sich prädikatorisch als Taufpromissio in Anspruch nehmen läßt, legt sich gemäß der frühen Theologie (besonders in den Scholien zu Ps 50 [51]) im Gefolge langer Mönchstradition allein in 1. Kor 11, 31 aus: Wer glaubt, d. h. wer sich selbst richtet, wird selig, d. h. wird nicht mehr gerichtet. Mithin wird der promissio konkret in der accusatio sui und der annihilatio entsprochen. Die mit ihr gegebene definitive Willensbekundung begründet und erhält so nicht, wie später, die Gewißheit des Glaubens, sondern setzt es als heilsnotwendig, sich negativ auf sich selbst zurückbeugen, sich in sein Nichts zurückführen zu lassen. Kann aber der Sünder des Heils nur gewiß sein, indem er in unendlichem Regreß via negationis auf sich selbst reflektiert, ist die Sündenvergebung identisch mit seinem Sündenbekenntnis, dann ist er des Heils *faktisch* gerade nicht gewiß.

Dies zeigt sich auch im Blick auf das Bittgebet. Besonders hervorgehoben ist es in der Scholienfolge zu *Röm 4, 7,* für die im Rückgriff auf Biel (in der 59. Lektion seines Meßkommentars) und Luthers Scholion zu Ps 113, 9 (= 115, 1) ebenfalls ein pakttheologischer Hintergrund aufgewiesen werden konnte: „statuit Deus nulli velle non imputare peccatum nisi gementi et timenti ac assidue misericordiam suam imploranti" (56, 281, 18 f.). In diesem Sinne ist das „simul peccator et iustus" der frühen Theologie zu verstehen — womit sich eine alte Streitfrage der Lutherforschung erledigt. Es drückt die Doppelseitigkeit des Lk 11, 9 f. formulierten pactum dei aus, dessen Verständnis in charakteristischer Weise wiederum durch das aristote-

lische Motiv „semper in motu“ bestimmt ist („*assidue* implorare“). So läßt sich der promissio dei nur in der Ungewißheit immerwährenden Bittgebetes entsprechen. Weil sie nicht als konkreter mündlicher Zuspruch in der Zeit begegnet, wird sie nur als Erhofftes erfahren. Wirklich inne wird man ihr nur mit der Einstellung auf sie. Sie selbst bleibt die abstrakte Bedingung ihrer Entsprechung (im Sündenbekenntnis und Bittgebet), diese allein aber ihre konkrete Wirklichkeit.

Es ist deutlich geworden, daß die Theologie, auf die wir damit kurz zurückgeblickt haben, von eindrucksvoller systematischer Geschlossenheit und eigener Art ist: eine negative Theologie, die man durchaus als Existenzmetaphysik bezeichnen kann, die sich in einer wirkungsgeschichtlichen Urbildchristologie ausspricht. Sie arbeitet mit den schärfsten dialektischen Denk- und Sprachmitteln (z. B. im Scholion zu Röm 9, 28), ist aber kein bloßes Gedankengebilde, sondern die Objektivation und mit auch der Vollzug einer mönchischen Existenz, die den Weg radikaler Verneinung geht. Sie wurzelt in vielfältigen Traditionen, führt diese aber in einer eigentümlichen Verschärfung und Umprägung weiter. Daher ist sie, so sehr sich im einzelnen traditionsgeschichtlich Abhängigkeiten nachweisen lassen, als Ganzes etwas Eigenes und — wenn überhaupt — nur mit Taulers Predigten vergleichbar, von denen sie aber durch ihren exegetischen Charakter u. a. geschieden ist.

Wie man diese frühe Theologie in ihrer Eigenständigkeit auch würdigen und nennen mag: reformatorisch im Sinne dessen, was Luther darunter verstand, ist sie nicht. Es war die Absicht dieser Untersuchung zu zeigen, daß die reformatorische Theologie ihr sich nicht einfach anfügt oder in ihrem Verhältnis zu ihr im Schema von „Keim und Entfaltung“ begriffen werden kann. Damit ist aber keineswegs bestritten, daß sie die Voraussetzung der reformatorischen Theologie darstellt, ohne die sich diese nicht verstehen läßt. Die mit der frühen Theologie beschrittene via negationis bildet, so könnte man zusammenfassend sagen, die Vorgeschichte der reformatorischen particula exclusiva. Mit dieser ist freilich jene Vorgeschichte nicht einfach aufgenommen, sondern am entscheidenden Punkt korrigiert: dem der als von Gott prinzipiell gewollt und gewirkt erfahrenen Ungewißheit. Die reformatorische Theologie Luthers setzt seine frühe also nicht so voraus, daß sie sich von ihr ablösen ließe. Sie setzt sie nicht nur historisch, sondern (wenn solche Unterscheidung überhaupt möglich ist) zugleich sachlich voraus: nämlich als ungelöstes Problem — eben in der Frage der Heilsgewißheit. Sie ist die Antwort, die die Frage überholt, als Antwort freilich im Bezug zur Frage steht — und stehen bleibt![1] —, aber aus der Frage als

[1] Es stellt sich hier unausweichlich das schwierige Problem, wie das, was Luther als einem *einzelnen* als Antwort auf seine in bestimmtem kirchen-, theologie- und frömmigkeitsgeschichtlichem Horizont stehende Frage zuteil wurde, *anderen* zum Grund und Be-

solcher nicht abzuleiten ist, sich nicht zwangsläufig aus ihr ergibt, von ihr aus zumindest nicht unmittelbar zu erwarten ist.

Diese theologiegeschichtliche und zugleich systematische Einsicht besagt inhaltlich, daß dem Gesetz — selbst in seiner schärfsten Zuspitzung — nicht das Evangelium erwächst, daß aus sich heraus der Tod nicht in Leben, das Kreuz nicht in Heil, das Sündenbekenntnis nicht in Sündenvergebung, die Bitte nicht in Erhörung, Not nicht in Errettung, radikale Fraglichkeit nicht in Gewißheit, die Negation nicht in die Position umschlägt. Wer als reformatorischer Theologe dies freilich behaupten will (wie Gogarten), der wird die hier als „reformatorisch" beschriebene Wende nicht als solche anerkennen, damit aber sowohl den frühen Texten in ihrer Eigenart (indem er sie mit der Behauptung überlagert, daß sie „reformatorisch" seien) wie De captivitate und Luthers späteren Rückblicken auf seine reformatorische Entdeckung, die durch das Stichwort „promissio" gekennzeichnet sind, nicht gerecht werden können.

II

Wie schon hervorgehoben wurde, war es die Absicht dieser Untersuchung, die sich schon äußerlich in deren scharfer Zweiteilung ausdrückt, nachzuweisen, daß die reformatorische Theologie des gewißmachenden Wortes, die in De captivitate begegnet und in späteren Rückblicken von Luther als seine reformatorische Entdeckung herausgestellt wird, in der frühen Theologie nicht angelegt ist, daß die entscheidende Wende vielmehr erst in die Zeit des Ablaßstreites fällt und das „Reformatorische" sich erstmals in den Thesen Pro veritate vorstellt. Dafür waren zwei Beweisgänge notwendig, die einander entsprechen und sich gegenseitig verifizieren müssen, um überzeugen zu können: ein eher negativer, der zu erbringen hat, daß die von 1520 an vertretene Theologie in der frühen *nicht* angelegt ist (Teil I), und ein eher positiver, der den behaupteten Unterschied zur frühen Theologie so aufweisen muß, daß (a) er als *grundsätzlicher* Unterschied heraustritt, die Geschichte der Theologie Luthers also von den Thesen Pro veritate an als Neuorientierung erkennbar wird, die das *Ganze* der Theologie betrifft, und daß (b) sich der *Zusammenhang der Neugestaltung* der Sakramentsauffassung und damit des Kirchen- (vor allem Priester- und Häresie-)begriffs, des Verständnisses der Predigt, der Christologie, des Gebets und des Ansatzes der Ethik *mit dem neuen Promissioverständnis* nicht nur vom Interpreten gedanklich konstruieren, sondern in Texten konkret aufweisen läßt (Teil II). Beide Teile konnten sich in den vielen von Teil I zu Teil II hin und zurück laufenden Bezügen gegenseitig so profilieren, daß vom positiven

---

kenntnis des Glaubens werden konnte — oder überhaupt werden könne. Einen ersten Hinweis zur Klärung dieses Problems versuchte ich in meinem Aufsatz „Die reformatorische Wende in Luthers Theologie", ZThK 66, 1969, 146 f., zu geben.

Beweisgang her der negative und vom negativen her der positive zwingend wird.

Im zweiten Teil der Untersuchung, auf den wir nun im besonderen zurückblicken, zeigte sich in überraschender Weise, wie sehr eben die Frage nach dem Promissiobegriff (und nicht etwa die nach dem Verständnis der Gottesgerechtigkeit[2]) den geschichtlichen Gang und den sachlichen Zusammenhang von Luthers Theologie während der Jahre 1518—20 zu erhellen vermag. Denn allein ihr hat sich nicht nur die Bedeutung der Thesen Pro veritate, die richtige Datierung der Hebräerbriefvorlesung und der Randbemerkungen zum vierten Buch von Biels Collectorium, sondern vor allem der Ursprung der reformatorischen Auffassung der Taufe, der Ursprung der reformatorischen Christologie sowie der Ursprung des reformatorischen Verständnisses des Gebets (zusammen mit der Einordnung und Bedeutung der Rogatepredigt von 1520) und der Ansatz der reformatorischen Ethik entdeckt. (Den Ursprung des reformatorischen Abendmahls- und Predigtverständnisses hat schon E. Bizer ermittelt[3].)

Ihre Gliederung konnte sich die Darstellung von Texten geben lassen, die die Gesamtkonzeption von De captivitate programmieren — besonders Thesen von Disputationen, in denen Luther De captivitate (vor allem den systematischsten Abschnitt dieser Schrift: den über die Taufe) planvoll und mit wissenschaftlicher Akribie vorbereitet hatte.

Die Darstellung selbst bietet in ihren wichtigsten Ergebnissen folgendes Bild:

---

[2] Dem entspricht im Umgang mit Luthers Selbstzeugnissen, die auf die reformatorische Wende in seiner Theologie zurückblicken, die (in: „Die reformatorische Wende in Luthers Theologie", a. a. O., 115—121, näher aufgewiesene) Notwendigkeit, im Promissioverständnis von De captivitate das „Reformatorische" inhaltlich bestimmt zu sehen und die Formeln der nicht durch das Stichwort „promissio" gekennzeichneten Rückblicke von diesem Verständnis her auszulegen. Faktisch hat diesen Weg schon E. Bizer im Nachwort zur 3. Aufl. von „Fides ex auditu" eingeschlagen, indem er zur präzisierenden Explikation der in der Praefatio zum ersten Band von Luthers lateinischen Schriften beschriebenen Entdeckung den reformatorischen Promissiobegriff verwendet (180—184) — freilich ohne sich dabei auf ein entsprechendes rückblickendes Selbstzeugnis Luthers zu beziehen (vgl. jedoch 189). Dieses Vorgehen nun schließt die Notwendigkeit ein, rückwirkend die formale Fragestellung der ganzen Arbeit zu ändern: Wenn sich der an der Stelle Röm 1, 17 haftende Leitbegriff der „Gerechtigkeit Gottes", der Bizers Untersuchung übereinstimmend mit deren Untertitel formal bewegt, als Interpretandum erweist, dann ist die Frage nach der Entdeckung des reformatorischen Verständnisses der fides ex auditu — in der faktisch und sachlich Bizers Thema liegt — sachgemäßer von vornherein mit Hilfe des Interpretaments, des von Bizer („Die Entdeckung des Sakraments durch Luther", EvTh 17, 1957, 88 f.) in seiner Bedeutung hervorragend charakterisierten reformatorischen Promissiobegriffs, zu stellen — was mit der vorliegenden Untersuchung versucht wurde.

[3] „Die Entdeckung des Sakraments durch Luther", EvTh 17, 1957, 83—87; „Fides ex auditu", 177 f. (Das hier gezeichnete Bild ist freilich zu differenzieren und auch zu korrigieren: vgl. o. S. 247 f., 273 und Kap. VIII.)

Das Verständnis von promissio und fides, wie es für De captivitate charakteristisch ist, begegnet erstmals mit den Thesen *Pro veritate* (vom Frühsommer 1518) in einer neuen Auffassung des Bußsakraments. Diese Thesen zerreißen einerseits den Zusammenhang der früheren Theologie Luthers selbst, andererseits das gesamte Geflecht traditioneller Sakramentslehre. Mit seinem hartnäckigen Bestehen auf der in mündlicher Zusage gebrauchten bestimmten Christuspromissio und dem in ihr subsistierenden Glauben bringt Luther die scholastische Definition der Sakramente als „efficacia gratiae signa" in völlig neuer Weise zur Geltung. Dies geschieht nicht durch Steigerung oder Vertiefung, sondern in kühnem Rückgriff auf das Neue Testament, speziell dessen Sätze heiligen Rechts. Das noch in der Resolution zur 7. Ablaßthese erprobte deklaratorische Verständnis des Wortes und mit ihm die augustinische Unterscheidung von signum und res ist dabei überwunden, die Notwendigkeit der Disposition von Spender und Empfänger und damit das aristotelische Grundschema forma — materia auch in seiner höchsten Sublimation verworfen, die Suffizienz des Glaubens ohne augustinischen Spiritualismus, weil allein mit der Effizienz des mündlichen Heilswortes behauptet.

Diese Theologie des gewißmachenden Wortes, mit der Luther, wie er damals bekannte, „zu einem Christen worden" ist (Br 1, 217; Z. 62), hatte er im Oktober 1518 vor Cajetan in Augsburg zu verantworten. Das genaue Achten auf die Begegnung mit Cajetan gehört wesentlich zur Erkenntnis der reformatorischen Wende in Luthers Theologie.

In den Thesen Pro veritate markiert sich scharf der Wendepunkt dieser Wende. Daß er nicht isoliert ist, zeigt sein Spiegelbild in der *Hebräerbriefvorlesung*. Entgegen der üblichen Einordnung präludiert sie den Ablaßstreit insofern nicht, als sie im Scholion zu 5, 1 die Resolutionen zu den Ablaßthesen, in denen sich das neue Verständnis des Bußsakraments anbahnt, nicht vorbereitet, sondern voraussetzt und von da an, in ihrem zweiten Teil, den Weg vom „Sermo de poenitentia" über die Thesen Pro veritate zu deren Verantwortung vor Cajetan in Augsburg begleitet. Das Spiegelbild dieses Weges, das sie bietet, ist darin besonders interessant, daß sie sich nicht nur mit den Bußsakramentstexten thematisch überschneidet (im Scholion zu 7, 12), sondern zeigt, wie sich zugleich mit dem neuen Promissioverständnis, das sich voll, in systematischer Klarheit, zuerst in einer Neugestaltung des Bußsakraments ausspricht, sofort auch die Auffassung der Messe umzuwandeln beginnt. Die Hebräerbriefvorlesung führt in den untersuchten Texten das mit dem als Pendant zum „Sermo de poenitentia" zu verstehenden „Sermo de digna praeparatione cordis pro suscipiendo sacaramento eucharistiae" angeschlagene Thema weiter und dokumentiert damit die erste Phase des reformatorischen Umbruchs im Verständnis des Abendmahls.

Die Tendenz der untersuchten Scholien der Hebräerbriefvorlesung setzt sich jedoch erst mit der Osterpredigt („de testamento Christi") 1520 durch,

nachdem sie noch kurz zuvor — von dem im Dezember *1519* erschienenen *Abendmahlssermon* — nicht aufgenommen worden war. Daß in den Jahren 1518 bis 1520 das Gesamtgeflecht traditioneller Motive erst nach und nach zerreißt, ist kein Einwand gegen die Annahme, daß an entscheidender Stelle der Durchbruch schon geschehen ist, sondern erhellt die geschichtliche und nicht mechanische Weise, in der der neue Ansatz sich überall Geltung verschafft. Besonders beachtet wurde unter diesem Gesichtspunkt Luthers Vorgehen in dem genannten Sermon, das sich von De captivitate her als gescheitert erweist. Es zeigt sehr eindrücklich, wie die im Umbruch begriffene Theologie in traditionelle Bahnen zurückgleitet, wenn nicht schon der Ausgangspunkt der jeweiligen Fragestellung streng vom neuen Promissioverständnis bestimmt ist. Im experimentum crucis enthüllt sich so nicht die Wirkungslosigkeit, sondern gerade die Tragfähigkeit des neuen Ansatzes.

Dieser ist für das Abendmahlsverständnis dann in *De captivitate* zur Geltung gebracht. Hier fallen Zeichen und Bedeutung des Sakraments ineinander, weil die Heilsgabe eben genau so ist, wie das Zeichen lautet, weil das Wort gibt und wirkt, was es zusagt. Hier nimmt der Glaube das Wort in seinem einfachen Sinn (man wird eben darin auch die reformatorische Wende in Luthers *Hermeneutik* sehen müssen!) und greift so nach signum und res zugleich. Usus ist er, indem er das Wort, fructus, indem dieses ihn ergreift. Er genügt. Er ist alles, weil das Wort alles ist. So ist das Gedächtnis Christi nicht — wie in der frühen Theologie — dem Bußaffekt der Christen anvertraut und seiner bedürftig, sondern in mündlichem Zuspruch mächtig. Was das Abendmahl konstituiert und definiert, ist nicht das Innewerden der Passion Christi in der mortificatio sui, sondern läßt sich allein in seinem Gabewort hören und an ihm ablesen. Dieses Wort heftet sich — entgegen traditioneller Lehre und Praxis — nicht, als rituelle Formel, an das Element. Vielmehr fixiert dieses gerade auf das Wort, das dem Hörer und Empfänger gilt und (anders als im Sinne des frühen „pro me") in sich schon „für dich" spricht: „pro vobis in remissionem peccatorum!" In solches Wort hat sich Gott selbst verfügt und eröffnet sich in ihm letztgültig. Es ist sein „Testament", das durch Jesu Tod in Kraft gesetzt ist und in dessen Vollstreckung der Gekreuzigte lebt.

In diesem Sinne — als rechtskräftige Zusage mit sofortiger Wirkung — versteht Luther die „promissio". Sie meint für ihn also nicht „Verheißung"; sie ist keine heilsgeschichtsphilosophische Offenbarungskategorie, sondern der Inbegriff der Verkündigung (nämlich des „Todes des Herrn"). Damit ist ein ganz bestimmtes Gottes- und Geschichtsverständnis und eine ganz bestimmte Sicht des Alten Testaments gegeben: Die Einheit Gottes gewinnt sich nicht erst in der Totalität einer jeweils noch unabgeschlossenen Geschichte, sondern schenkt sich ganz in der Eindeutigkeit seiner Zusage und wird in deren speziellem Glauben bekannt. (Dieses Thema war Luther so wichtig, daß er es zum besonderen Gegenstand einer Thesenreihe — „de

signis gratiae" — machte, die er dann bei der Abfassung von De captivitate in den Abschnitt über die Taufe einarbeitete.)

Zu seinem reformatorischen Verständnis der *Taufe* fand Luther mitten im Verlauf des Taufsermons (1519), der in seiner Anlage noch von der augustinischen Dreiteilung nach Zeichen, Bedeutung und Glauben bestimmt war. Vom konkreten Ort und der konkreten Art des „Gedenkens" der Taufe, dem äußeren, mündlichen Absolutionswort, aus erkennt Luther Objekt und Grund dieses Gedenkens als seinerseits promissional verfaßt (in dem Wort Mk 16, 16, das er in die 2. pers. umsetzt zu der Zusage: „Glaubst du, so hast du!"). So ergab sich ihm zugleich mit dem Zusammenhang von Tauf- und Bußsakrament das Verständnis des Taufsakraments, das sich von De captivitate an grundlegend nicht mehr gewandelt hat. Daß er diesen Zusammenhang mit „Gedenken" begriff, indem er damit einen der Liturgie und Lehre der Messe eigenen Begriff übertragen gebrauchte, stellt eine theologische Leistung dar, die man kaum überschätzen kann, und bezeugt eine Hochschätzung der Taufe, in der man sich auf die Einmaligkeit der Taufe mit dem selben Terminus beziehen kann wie auf die Einmaligkeit des Todes Jesu selber.

Im Hauptteil des Taufkapitels von De captivitate wiederholen sich die aus dem Abendmahlskapitel bekannten Gesichtspunkte, stehen hier jedoch in einem einzigen großen Argumentationsgang, der genau gegliedert und in sich geschlossen ist. Eindrucksvoll wird die Auseinandersetzung mit der traditionellen Sakramentslehre geführt, weshalb die Interpretation den polemischen Bezügen hier in besonderer Weise nachzugehen hatte. Anders als in der franziskanischen Tradition ist für Luther die von ihm wie Mt 16, 19 als Satz heiligen Rechts erkannte promissio Mk 16, 16 nicht legislatorisch auf das Zeichen, sondern exekutiv auf den Empfänger ausgerichtet, hat ihr Wesen in ihrer Mündlichkeit, ist konkreter Zuspruch. Das Zeichen ist in das Wort gezogen; es bedeutet und „figuriert" nichts anderes als das, was das Wort sagt und wirkt. So überholt Luther die Unterscheidung von signum und res und richtet sich damit nicht nur gegen die gesamte traditionelle Sakramentslehre, sondern konsequenterweise auch gegen seine eigene „sakramentale Textmeditation" im früher vertretenen Sinne, die nun als „allegorisches" Verständnis abgelehnt wird. Es entspricht dem Ansatz bei der gewißmachenden Zusage, daß auch der aristotelische Motusbegriff, der, im häufigen „semper" angezeigt, hier wieder erscheint, seine frühere Alleinherrschaft verloren hat. Weiter stellt sich ein neuer Begriff von „confessio" ein, der sich charakteristisch vom früheren abhebt. Die confessio ist nun Antwort auf assertorische Predigt, in der sich der Mensch der Zusage Gottes ausliefert, ohne sich negativ auf sich selbst zurückzubeziehen.

Die sachliche Mitte der ganzen Schrift De captivitate liegt im Taufkapitel dort, wo dem Bußsakrament und dem Abendmahl dieselbe Aufgabe zugewiesen wird: den Rückweg zur Taufe herzustellen, der Taufpromissio neu

Gehör zu verschaffen. In beiden geschieht dies mittels und kraft wiederum der promissio. Diese, als Absolutions- bzw. als Gabewort, konstituiert zwar das Sakrament, das seinerseits freilich überhaupt erst zu ihrer Entdeckung geführt hat, ist aber in diesem nicht erschöpft, sondern bildet als „summa et compendium Euangelii" (6, 525, 36) den Grundtext jeder Predigt. Damit hat wiederum die *Predigt* eine neue Funktion erhalten. So liegt auch der Ursprung des reformatorischen Predigtverständnisses im Promissiobegriff, der einer tiefdringenden Neubesinnung auf die Funktion der Sakramente erwuchs und sich weder historisch noch sachlich aus diesem Zusammenhang lösen läßt.

Wie promissionale Predigt für Luther aussieht, war in einer Folge dreier *Predigten über Lk 2* (von 1519, 1520, 1521) zu beobachten. Es wurde dabei deutlich, in welcher Weise die „sakramentale Textmeditation" im Sinne der frühen Theologie bei der Entstehung der reformatorischen Promissiotheologie mitwirkt, wie scharf sie andererseits aber von dieser korrigiert wird. Entsprechend trat der Unterschied des frühen „pro me" und des reformatorischen „pro me" heraus: Dieses meint nicht sogleich die *An*eignung des Heilsgeschehens, sondern primär die *Zu*eignung. Es ist das Echo ausdrücklicher, lautlich artikulierter Zusage „pro te" (bzw. „pro vobis"), deren Geltung nicht von der Kraft der Aneignung abhängt. Denn für Luther ist der Geschichte (hier: der Geburtsgeschichte Jesu) Offenbarung nicht nur nicht so immanent, daß dies am Tage läge; die Geschichte ist auch nicht transparent für einen Heilssinn, der durch sie hindurch erschaut und, reflektiert in dem sie meditierenden Subjekt, in existentieller Verifikation begriffen werden könnte — wobei dem Wort nur die Funktion des Deutens zukäme. Vielmehr sieht Luther die Geschichte so verschlossen, so vieldeutig — und damit keine Gewißheit des Heils vermittelnd —, daß das in der Erzählung der Geschichte bestehende Deutewort nicht genügt, sondern auf das Gabewort zu achten ist. Christus offenbart sich nicht als der historische Jesus „an sich" (10 I, 1, 73, 15) und auch nicht in jenem von der „sakramentalen Textmeditation" im Sinne der frühen Theologie her bekannten Prozeß der Aneignung und Vergegenwärtigung, sondern spricht sich, in das Wort der Predigt eingebunden, allein in diesem zu und wird allein in diesem als heilsam erkannt. Der Glaube kommt nicht im Bild und in der Anschauung, sondern im Wort und im Hören — genauer: im Gabewort, nicht im Deutewort.

Indem an die Stelle des früheren „sacramentum" die „promissio" tritt, verändert sich auch das Verhältnis des „sacramentum" zum „exemplum", mithin der *Ansatz der Ethik*. Das „sacramentum" kann sich dem „exemplum" erst dann so vorordnen, daß beides nicht mehr ineinander verschwimmt, wenn das „sacramentum" sich im zugesprochenen Wort konstituiert, als „promissio" verstanden ist. Solange es sich nämlich in negativer existentieller Verifikation, in der Buße, gewinnen muß, läßt sich nicht ver-

meiden, daß die Demütigung vor Gott mit der zugunsten der Welt ineinanderfließen, wie es frühe Texte deutlich dokumentieren. Denn wenn dem Gottesverhältnis jede positive Bestimmung fehlt, bleibt faktisch allein die negative Selbsterkenntnis als Gottes- und zugleich als Weltverhältnis. Erschiene die Christuspromissio nicht oder nur als innerer Umschlag der Negation, dann wäre sowohl der Gottes- wie der Weltbezug allein als exinanitio der Existenz wahrgenommen. Beide Bezüge fielen ununterschieden ineinander, würden eines, obwohl doch die Absicht der via negationis gerade die ist, Gott von der Welt vollkommen abzuheben, radikal zu abstrahieren. Erst im deus pro nobis, im mündlichen Zuspruch des Heils, werden Gott und Welt, Glaube und Liebe nicht radikal getrennt, um freilich gerade in der radikalen Trennung ineinanderzufallen, sondern unterschieden und einander sachlich nachgeordnet — wie es nach der Schlußthese des Freiheitstraktats geschieht.

Die Frage nach der *christologischen Dimension* des neuen Promissioverständnisses entdeckte die konstitutiv promissionale Struktur der reformatorischen Christologie, deren Ursprung — eben im neuen Promissioverständnis — auf diese Weise exakt ermittelt werden konnte. Dies besagt inhaltlich, daß die reformatorische Christologie von ihrem Ursprung her mit der Abendmahlslehre so verflochten ist, daß sie ohne diese nicht besteht. Denn in der Abendmahlspromissio wird die Verschränkung von Jesu Tod und Gottes Leben, von Gottes Tod und Jesu Leben, wird „Christus" als die „eine Person in zwei Naturen" konkret erfahren („testator idem est quod moriturus promissor, promissor autem victurus testator": 6, 513, 37 f.; „idem est pactum et testamentum, sicut idem Christus est Deus et homo": 57 II, 82, 14 f.). So hat die Rede vom „Tode Gottes" bei Luther ihren systematischen Ort in der Theologie der promissio, speziell der Abendmahlspromissio, mit der behauptet wird, daß der Tote lebt und der Lebendige das letztgültige Wort durch seinen Tod hat. Weiter wird von der Abendmahlspromissio her deutlich, weshalb für Luther die Zweinaturenlehre identisch ist mit der Lehre vom Mittleramt Christi: Christi Person ist kommunikatives Geschehen: „pro vobis in remissionem peccatorum".

Diese neue Christologie hebt sich als besonderer Typus („trinitarische Mittlerchristologie") deutlich von der früheren ab, die ihr als „wirkungsgeschichtliche Urbildchristologie" gegenüber steht.

Daß für den reformatorischen Luther die Christologie die notwendige Besinnung auf die besondere Gestalt der in der promissio sich mitteilenden Autorität ist, zeigte auch die (bislang unbeachtete) Rogatepredigt von 1520. Sie bezeugt in einzigartiger Klarheit, wie das neue Promissioverständnis sich in einer neuen Auffassung auch des *Gebets* Geltung verschafft. Ihre weitergreifende Bedeutung hat sie darin, daß sie die Promissiotheologie ausdrücklich als Trinitätslehre vertritt und die erste Credoauslegung Luthers verständlich macht, die nichts anderes ist als Bekenntnis dessen, was im Gebet

geglaubt wird, und als Bekenntnis selbst schon Gebet in der von der Christuspromissio gewirkten Gewißheit der Erhörung, die der frühen Theologie unbekannt war.

Mit der Darstellung des neuen Verständnisses des Gebets konnte die Untersuchung schließen. Denn mit ihm ist die letzte der besonderen Ausprägungen des reformatorischen Promissiobegriffs beachtet und zugleich der thematische Rahmen so weit gespannt, daß deutlich werden konnte, daß die mit den Thesen Pro veritate begonnene Neuorientierung das Ganze der Theologie Luthers betrifft. Zugleich sind die Hauptthemen von De captivitate aus ihrer Geschichte in der frühen Theologie Luthers erhellt. Daß diese Geschichte die „Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie" ist, entspricht nur der fundamentalen Bedeutung dieser nach dem Neuen Testament in der Kirchengeschichte wirkungsvollsten Schrift.

Verzeichnis der Quellen und Sekundärliteratur

1. Quellen

Luther, Martin: Werke. Kritische Gesamtausgabe („Weimarer Ausgabe"), 1883 ff.; zitiert nur nach Band, Seite, Zeile.
— Luthers Werke in Auswahl (BoA).
— Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515/16, hg. v. J. Ficker (I. Glosse; II. Scholien), Anfänge reformatorischer Bibelauslegung 1. Bd.; 3. A., Leipzig 1925.
— Randbemerkungen zu Gabriel Biels Collectorium und zu dessen Sacri canonis missae expositio; hg. v. H. Degering, Weimar 1933.
— Luthers Vorlesung über den Hebräerbrief nach der vatikanischen Handschrift, hg. v. E. Hirsch und H. Rückert (AKG 13), Berlin 1929.
— Unbekannte Fragmente aus Luthers zweiter Psalmenvorlesung 1518, hg. v. E. Vogelsang (AKG 27), 1940.
— Dokumente zu Luthers Entwicklung; hg. v. O. Scheel, SQS, NF 2, 2. Aufl., Tübingen 1929.
— Dokum. zum Ablaßstreit s. u. S. 354.

Altenstaig, Johannes: Vocabularius theologiae, Hagenau 1517.
Anselm von Canterbury: Opera, MPL 158, 159.
— Cur deus homo, lat. und dt., hg. v. F. S. Schmitt O.S.B., München 1956.
Aristoteles: Opera, ed. I. Bekker, Vol. III (Aristoteles Latine Interpretibus Variis), Berlin 1831.
Aurelius Augustinus: Maurinerausgabe, 11 Bde., 1679—1700; MPL 32—47; CSEL 1887 ff.; CChr 1954 ff.
vor allem:
— Enarrationes in Psalmos (CChr XXXIX und XL = MPL 36 und 37).
— Epistolae ad Galatas expositionis liber unus (MPL 35, 2105—2148).
— De doctrina christiana (CChr XXXII, 1—167 = MPL 34, 15—122).
— De trinitate (MPL 42, 819—1098).
— De spiritu et littera (CSEL 60, 153—229 = MPL 44, 199—246).
— In Ioannis Evangelium tractatus CXXIV (CChr XXXVI = MPL 35, 1379—1976).

Bernhard von Clairvaux: Sermones Super Cantica Canticorum; Opera Vol. I und II, hg. v. J. Leclercq, C. H. Talbot und H. M. Rochais, Rom 1957 und 1958 (= MPL 183, 785—1198).
— Sermones, MPL 183, 35—748.
Biblia: cum glosa ordinaria (et interlineari) et expositione (Nicolai) Lyrae literali et morali necnon additionibus (Pauli Burgensis) ac replicis (Matthiae Thoring), Basel 1506—1508;
vor allem Bd. III (Psalmen), Bd. V (Evangelien), Bd. VI (Briefe).
Biel, Gabriel: Collectorium in quattuor libros Sententiarum, Basel 1508.
— Sacri canonis missae expositio resolutissima, Basel 1510.
— Canonis Misse Expositio, ed. H. A. Oberman et J. Courtenay; Partes I—IV, Wiesbaden 1963—1967.
Bonaventura: Opera omnia, Quaracchi 1882—1902 (Editio maior).

Cajetan (Thomas de Vio): Opuscula, Lyon 1575.
Chrysostomus, Johannes: Homiliae XXXIV in Epistolam ad Hebraeos (in der Übersetzung des Mutianus Scholasticus), MPG 63, 237—456.

Dionysius Carthusianus: In omnes Beati Pauli Epistolas + Commentaria, Köln 1532.

Gerson, Jean: Opera, 3 Bde., 1489.
— ed. M. L. E. Du Pin, Antwerpen 1706.
— Oeuvres Complètes, par Glorieux, Tournai 1960 ff.

Iacobus a Voragine: Legenda Aurea, ed Th. Graesse, 3. Aufl., Gotha 1890.

Ludolf von Sachsen: Vita domini nostri Jesu Christi e sacris quatuor evangeliorum sanctorumque patrum fontibus derivata, Augsburg 1729.

Mauburnus, Johannes: Rosetum exercitiorum spiritualium et sacrarum meditationum, Basel 1504.
Melanchthon, Philipp: Werke in Auswahl (Studienausgabe), hg. v. R. Stupperich, 1951 ff.
— Opera (CR 1 und CR 21).

Nikolaus von Cues: Predigten 1430—1441, übersetzt von J. Sikora und E. Bohnenstädt (Schriften, im Auftrage der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hg. v. E. Hoffmann), Heidelberg 1952.
Nikolaus von Lyra: s. Biblia.

Paltz, Johannes von: Celifodina, Erfurt 1502.
Das büchlin wirt genant die hymelisch Funtgrub, Straßburg 1503.
Paul von Burgos: s. Biblia.
Petrus Lombardus: Sententiarum libri quattuor, 2 Bde., Quaracchi 1916 (zitiert nach der Bonaventura-Ausgabe: s. o.).

Reuchlin, Johannes: De verbo mirifico, Lyon 1552.

Staupitz, Johannes von: Sämtliche Werke, hg. v. J. K. F. Knaake, Bd. 1, Potsdam 1867.
— Tübinger Predigten (Hiobspredigten), hg. v. G. Buchwald und E. Wolf, Leipzig 1927.

Tauler, Johannes: Predigten, hg. v. F. Vetter (Deutsche Texte des Mittelalters, hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. XI), Berlin 1910.
Thomas von Aquin: Catena Aurea in quattuor Evangelia, 2 Bde., Editio Marietti 1953.
— Super Evangelium S. Ioannis Lectura, Editio Marietti 1952.
— Super Epistolas S. Pauli Lectura, Editio Marietti 1953.
— Summa Theologiae (5 Bde.), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1956—61.
Thomas a Kempis: De imitatione Christi, Latein und Deutsch, hg. und übersetzt v. F. Eichler, München 1966.
Theologia deutsch: Der Franckforter („Eyn deutsch theologia"), hg. v. W. Uhl (KlT 96), Bonn 1912.

Vitae Patrum: MPL 73 und 74.

Dokumente zum Ablaßstreit von 1517, hg. v. W. Köhler SQS, 2. Reihe, 3. H., Tübingen, 2. Aufl., 1934.

2. Sekundärliteratur

Aland, Kurt: Hilfsbuch zum Lutherstudium, bearbeitet in Verbindung mit E. O. Reichert und G. Jordan, Gütersloh o. J.
— Der Weg zur Reformation. Zeitpunkt und Charakter des reformatorischen Erlebnisses Martin Luthers, ThEx NF 123, 1965.

Althaus, Paul: Communio sanctorum, München 1929.
Andresen, Carl: Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffes, ZNW 52, 1961, 1—39.
Auer, Albert: Leidenstheologie im Spätmittelalter (Kirchengeschichtliche Quellen und Studien, begr. v. H. S. Brechter, Bd. 2), St. Ottilien 1952.
Appel, Helmut: Anfechtung und Trost im Spätmittelalter und bei Luther, SVRG 165, Leipzig 1938.

Bainton, Roland: Martin Luther (Here I stand. A life of Martin Luther, übersetzt v. H. Dörries), 6. Aufl., Göttingen 1967.
Bandt, Hellmut: Luthers Lehre vom verborgenen Gott. Eine Untersuchung zu dem offenbarungsgeschichtlichen Ansatz seiner Theologie, ThA 8, 1958.
Baring, Georg: Luther und die „Theologia Deutsch" in der neuesten Forschung, ThZ 23, 1967, 48—62.
Bauer, Karl: Die Wittenberger Universitätstheologie und die Anfänge der deutschen Reformation, Tübingen 1928.
— Das Entstehungsjahr von Luthers Sermo de indulgentiis pridie Dedicationis, ZKG 43, 1924, 174—179.
Becker, Eucharius: Untersuchungen zu dem Tauler zugeschriebenen Lied „Es kumpt ein Schiff geladen"; in: Johannes Tauler — ein deutscher Mystiker, Gedenkschrift zum 600. Todestag, hg. v. E. Filthaut, 1961, 77—92.
Beintker, Horst: Zur Datierung und Einordnung eines neueren Luther-Fragmentes, WZ Greifswald I, 1951/52, Nr. 2/3, 70—80.
— Phase Domini. Zu Luthers Interpretation der μετάνοια, in: Solange es „Heute" heißt, Festgabe für R. Hermann, 1957, 30—41.
Bayer, Oswald: Die reformatorische Wende in Luthers Theologie, ZThK 66, 1969, 115—150.
Bizer, Ernst: Römisch-katholische Messe und evangelisches Abendmahl, in: Ecclesia semper reformanda (Sonderheft der EvTh zum 50. Geburtstag von E. Wolf), 1952, 17—40.
— Lutherische Abendmahlslehre?, EvTh 16, 1956, 1—18.
— Besprechung von W. Jetter, Die Taufe beim jungen Luther, ZKG 67, 1956, 341—344.
— Die Entdeckung des Sakraments durch Luther, EvTh 17, 1957, 64—90.
— Luther und der Papst, ThEx NF 69, 1958.
— Zur Methode der Melanchthonforschung. Bemerkungen zum Melanchthonbuch von R. Schäfer, EvTh 24, 1964, 1—24.
— Theologie der Verheißung. Studien zur theologischen Entwicklung des jungen Melanchthon (1519—1524), Neukirchen 1964.
— Fides ex auditu. Eine Untersuchung über die Entdeckung der Gerechtigkeit Gottes durch Martin Luther, 3. erweiterte Aufl., Neukirchen 1966.
— Neue Darstellungen der Theologie Luthers, ThR NF 31, 1966, 316—349.
— Über die Rechtfertigung, in: Das Kreuz Jesu Christi als Grund des Heils, hg. v. F. Viering, Gütersloh 1967, 13—29.
Boehmer, Heinrich: Der junge Luther, hg. v. H. Bornkamm, 5. Aufl. 1962.
— Loyola und die deutsche Mystik (BAL, Phil.-hist. Klasse, Bd. 73, H. 1), 1921.
— Luthers erste Vorlesung (BAL, Phil.-hist. Klasse, Bd. 75, H. 1), 1924.
Bornkamm, Heinrich: Luther und das Alte Testament, Tübingen 1948.
— Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte, Heidelberg 1955.
— Luthers geistige Welt, 4. Aufl., Gütersloh 1960.
— Luther I. Leben und Schriften, RGG³ IV, 480—495.
— Zur Frage der Iustitia Dei beim jungen Luther, Teil I: ARG 52, 1961, 16—29; Teil II: ARG 53, 1962, 1—60.
— Luther als Schriftsteller (SAH, phil.-hist. Klasse, 1965, 1. Abhandlung), Heidelberg 1965.

— Thesen und Thesenanschlag Luthers. Geschehen und Bedeutung (Theol. Bibl. Töpelmann, H. 14), Berlin 1967.

Brandenburg, Albert: Gericht und Evangelium. Zur Worttheologie in Luthers erster Psalmenvorlesung. Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Bd. IV, Paderborn 1960.

— Solae aures sunt organa Christiani hominis. Zu Luthers Exegese von Hebr. 10,5 f., Festschrift für G. Söhngen, hg. v. J. Ratzinger und H. Fries, 1962, 401—404.

Brieger, Theodor: Kritische Erörterungen zur neuen Luther-Ausgabe, ZKG XI, 1890, 101—154.

Courcelle, Pierre: Les Confessions de Saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et Postérité, Paris 1963.

Cranz, Edward F.: An Essay on the development of Luther's thought on justice, law, and society, Harvard Theological Studies XIX, Cambridge und London 1964.

Damerau, Rudolf: Die Abendmahlslehre des Nominalismus, insbesondere die des Gabriel Biel (Studien zu den Grundlagen der Reformation, Bd. 1), Gießen o. J.

Debongnie, Pierre: Jean Mombaer de Bruxelles, Louvain 1928.

Duchrow, Ulrich: Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustin (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie, hg. v. G. Ebeling, E. Fuchs, M. Mezger, Bd. 5), Tübingen 1965.

Ebeling, Gerhard: Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik, FGLP X, 1, 1942, Nachdruck Darmstadt 1962.

— Die Anfänge von Luthers Hermeneutik, ZThK 48, 1951, 172—230.

— Luthers Psalterdruck vom Jahre 1513, ZThK 50, 1953, 43—99.

— Luthers Auslegung des 14. (15.) Psalms in der ersten Psalmenvorlesung im Vergleich mit der exegetischen Tradition, ZThK 50, 1953, 280—339.

— Luthers Auslegung des 44. (45.) Psalms, in: Lutherforschung heute. Referate und Berichte des 1. Intern. Lutherforschungskongresses, hg. v. V. Vajta, 1958, 32—48.

— Luther II. Theologie, RGG³ IV, 495—520.

— Luther. Einführung in sein Denken, Tübingen 1964.

Elze, Martin: Züge spätmittelalterlicher Frömmigkeit in Luthers Theologie, ZThK 62, 1965, 381—402.

— Das Verständnis der Passion Jesu im ausgehenden Mittelalter und bei Luther, in: Geist und Geschichte der Reformation, Festgabe für H. Rückert zum 65. Geburtstag, AKG 38, 1966, 127—151.

Fausel, Heinrich: D. Martin Luther. Der Reformator im Kampf um Evangelium und Kirche. Sein Werden und Wirken im Spiegel eigener Zeugnisse, Stuttgart 1955.

Ferel, Martin: Gepredigte Taufe. Eine homiletische Untersuchung zur Taufpredigt bei Luther (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie, hg. v. G. Ebeling, E. Fuchs, M. Mezger, Bd. 10), Tübingen 1969.

von der Fünten, Wiltrud: Maria Magdalena in der Lyrik des Mittelalters, Wirkendes Wort, Bd. 3, Düsseldorf 1966.

Franz, Adolph: Die Messe im deutschen Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der Liturgie und des religiösen Volkslebens, Freiburg 1902.

— Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter, 2 Bde., Freiburg 1909.

Geyer, Hans-Georg: Von der Geburt des wahren Menschen. Probleme aus den Anfängen der Theologie Melanchthons, Neukirchen 1965.

Gogarten, Friedrich: Die Verkündigung Jesu Christi. Grundlagen und Aufgabe (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie, hg. v. G. Ebeling, E. Fuchs, M. Mezger, Bd. 3), Tübingen 1965.

— Jesus Christus Wende der Welt. Grundfragen zur Christologie, Tübingen 1966.

— Luthers Theologie, Tübingen 1967.
— Die Frage nach Gott. Eine Vorlesung. Tübingen 1968.
Grane, Leif: Contra Gabrielem. Luthers Auseinandersetzung mit Gabriel Biel in der Disputatio Contra Scholasticam Theologiam 1517, dt. v. E. Pump (Acta theologica Danica, Vol. 4), Gyldendal 1962.
— Luthers Kritik an Thomas von Aquin in De captivitate Babylonica, ZKG 80, 1969, 1—13.
Greschat, Martin: Der Bundesgedanke in der Theologie des späten Mittelalters, ZKG 81, 1970, 44—63.
Grönvik, Lorenz: Die Taufe in der Theologie Martin Luthers (Acta Academiae Aboensis, Ser. A, Vol. 36, Nr. 1), Åbo, 1968.
Gyllenkrok, Axel: Rechtfertigung und Heiligung in der frühen evangelischen Theologie Luthers (Acta Universitatis Upsaliensis 1952: 2), Wiesbaden 1952.

Hacker, Paul: Das Ich im Glauben bei Martin Luther, Graz 1966.
Hägglund, Bengt: Theologie und Philosophie bei Luther und in der occamistischen Tradition. Luthers Stellung zur Theorie von der doppelten Wahrheit, Lund 1955.
— Voraussetzungen der Rechtfertigungslehre Luthers in der spätmittelalterlichen Theologie, LR 11, 1961, 28—55.
— Luther und die Mystik (Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther, Vorträge des 3. Intern. Kongresses für Lutherforschung, hg. v. I. Asheim), Göttingen 1967, 84—94.
Hagen, Kenneth: The Problem of Testament in Luther's Lectures on Hebrews, HThR 63, 1970, 61—90.
Hamel, Adolf: Der junge Luther und Augustin. Ihre Beziehungen in der Rechtfertigungslehre nach Luthers ersten Vorlesungen 1509—1518 untersucht, 2 Bde., 1934/35.
Hausammann, Susi: Realpräsenz in Luthers Abendmahlslehre, Studien zur Geschichte und Theologie der Reformation, Festschrift für E. Bizer, hg. v. L. Abramowski und J. F. G. Goeters, Neukirchen 1969, 157—173.
Heckel, Johannes: Im Irrgarten der Zwei-Reiche-Lehre. Zwei Abhandlungen zum Reichs- und Kirchenbegriff Martin Luthers, ThEx NF 55, 1957.
Heintze, Gerhard: Luthers Predigt von Gesetz und Evangelium, FGLP 10. Reihe, Bd. 21, München 1958.
Hennig, Gerhard: Cajetan und Luther. Ein historischer Beitrag zur Begegnung von Thomismus und Reformation (Arbeiten zur Theologie, hg. v. A. Jepsen, O. Michel, Th. Schlatter, II. Reihe, Bd. 7), Stuttgart 1966.
Hering, Hermann: Die Mystik Luthers im Zusammenhange seiner Theologie und in ihrem Verhältniß zur älteren Mystik, Leipzig 1879.
Hermann, Rudolf: Das Verhältnis von Rechtfertigung und Gebet nach Luthers Auslegung von Röm 3 in der Römerbriefvorlesung (1925), in: Gesammelte Studien zur Theologie Luthers und der Reformation, Göttingen 1960, 11—43.
— Luthers These „Gerecht und Sünder zugleich". Eine systematische Untersuchung, Gütersloh 1930.
Hilburg, Johannes: Luther und das Wort Gottes in seiner Exegese und Theologie, Diss. Marburg 1948.
Hirsch, Emanuel: Initium theologiae Lutheri, Festgabe für J. Kaftan, 1920, 150—169.
— Lutherstudien, Bd. I, Gütersloh 1954.
Holl, Karl: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. I, Luther. Tübingen, 6. Aufl. 1932; Bd. III, Tübingen 1928.

Iserloh, Erwin: Die Eucharistie in der Darstellung des Johannes Eck. Ein Beitrag zur vortridentinischen Kontroverstheologie über das Meßopfer, RGST 73.74, Münster 1950.

— Der Kampf um die Messe in den ersten Jahren der Auseinandersetzung mit Luther (Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung, H. 10), Münster 1952.
— Sacramentum et exemplum. Ein augustinisches Thema lutherischer Theologie, in: Reformata Reformanda, Festgabe für H. Jedin, I, 1965, 247—264.
— Luthers Stellung in der theologischen Tradition, in: Wandlungen des Lutherbildes, Studien und Berichte der katholischen Akademie in Bayern, hg. v. K. Forster, H. 36, 1966, (15—47) 34—46.
— Luther und die Mystik (Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther, Vorträge des 3. Intern. Kongresses für Lutherforschung, hg. v. I. Asheim), Göttingen 1967, 60—83.
— Luther zwischen Reform und Reformation. Der Thesenanschlag fand nicht statt (Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung 23/24), 2. Aufl., Münster 1967.
Iwand, Hans Joachim: Rechtfertigungslehre und Christusglaube. Eine Untersuchung zur Systematik der Rechtfertigungslehre in ihren Anfängen (1. Aufl. 1930), 2. Aufl., ThB 14, 1961.
— Glaubensgerechtigkeit nach Luthers Lehre, 3. Aufl., München 1959.
— Wider den Mißbrauch des „pro me" als methodisches Prinzip in der Theologie, EvTh 14, 1954, 120—124.

Jedin, Hubert: Geschichte des Konzils von Trient, Freiburg 1949 ff.
— Luthers Turmerlebnis in neuer Sicht, Bericht über E. Bizer, Fides ex auditu (1958), Catholica XII, 1958, 129—138.
Jetter, Werner: Die Taufe beim jungen Luther. Eine Untersuchung über das Werden der reformatorischen Sakraments- und Taufanschauung (BHTh 18), Tübingen 1954.
Joest, Wilfried: Gesetz und Freiheit. Das Problem des Tertius usus legis bei Luther und die neutestamentliche Parainese, 3. Aufl., Göttingen 1961.
— Ontologie der Person bei Luther, Göttingen 1967.

Kattenbusch, Ferdinand: Deus absconditus bei Luther, Festgabe für J. Kaftan, Tübingen 1920, 170—214.
Köhler, Walter: Luther und die Kirchengeschichte nach seinen Schriften, zunächst bis 1521, Teil I, 1. Abt.: Die Ablassinstruktion, die Bullen, Symbole, Concilien und die Mystiker (Beiträge zu den Anfängen protestantischer Kirchengeschichtsschreibung), Erlangen 1900.
Krause, Gerhard: Studien zu Luthers Auslegung der Kleinen Propheten (BHTh 33), Tübingen 1962.
Kreck, Walter: Das reformatorische „pro me" und die existentiale Interpretation heute, Studien zur Geschichte und Theologie der Reformation, Festschrift für E. Bizer, hg. v. L. Abramowski und J. F. G. Goeters, Neukirchen 1969, 283—303.
Krodel, Gottfried: The Lord's Supper in the Theology of the Young Luther, The Lutheran Quarterly 13, 1961, 19—33.
Kroeger, Matthias: Rechtfertigung und Gesetz. Studien zur Entwicklung der Rechtfertigungslehre beim jungen Luther, Göttingen 1968.
Kropatschek, Friedrich: Das Schriftprinzip der lutherischen Kirche. Geschichtliche und dogmatische Untersuchungen. Bd. I: Die Vorgeschichte. Das Erbe des Mittelalters, Leipzig 1904.

Lausberg, Heinrich: Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft, München 1960.
Link, Wilhelm: Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie, hg. v. E. Wolf und M. Mezger, 2. Aufl., München 1955.
Loeschen, John: The Function of Promissio in Luther's Commentary on Romans, HThR 60, 1967, 476—482.

Loewenich, Walther von: Luthers theologia crucis, FGLP II, 2, 4. Aufl., München 1954.
— Lutherforschung in Deutschland, in: Lutherforschung heute. Referate und Berichte des 1. Intern. Lutherforschungskongresses, hg. v. V. Vajta, Berlin 1958, 150—171.
— Zehn Jahre Lutherforschung in Deutschland, in: Von Augustin zu Luther. Beiträge zur Kirchengeschichte, Witten 1959, 307—378.
— Die Eigenart von Luthers Auslegung des Johannesprologes, SAM Phil.-hist. Klasse H. 8, 1960.
Lohse, Bernhard: Die Bedeutung Augustins für den jungen Luther, KuD 11, 1965, 116—135.
Loofs, Friedrich: Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 1. u. 2. Teil, 5. Aufl. hg. v. K. Aland, Tübingen 1959.
— Der articulus stantis et cadentis ecclesiae, ThStKr 90, 1917, 323—420.
Lubac, Henri de: Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture, Editions Montaigne 1959 ff.

Maurer, Wilhelm: Von der Freiheit eines Christenmenschen. Zwei Untersuchungen zu Luthers Reformationsschriften 1520/21, Göttingen 1949.
— Die Einheit der Theologie Luthers, ThLZ 75, 1950, 245—252.
— Die Anfänge von Luthers Theologie. Eine Frage an die lutherische Kirche, ThLZ 77, 1952, 1—12.
— Kirche und Geschichte nach Luthers Dictata super Psalterium, in: Lutherforschung heute. Referate und Berichte des 1. Intern. Lutherforschungskongresses, hg. v. V. Vajta, 1958, 85—101.
— Der junge Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation, 2 Bde., Göttingen 1967 und 1969.
Mauser, Ulrich: Der Häresiebegriff des jungen Luther, Diss. Tübingen 1956 (= Der junge Luther und die Häresie, SVRG 184, Gütersloh 1968).
Meinhold, Peter: Luthers Sprachphilosophie, Berlin 1958.
Metzger, Günther: Gelebter Glaube. Die Formierung reformatorischen Denkens in Luthers erster Psalmenvorlesung, dargestellt am Begriff des Affekts, FKDG 14, Göttingen 1964.
Metzke, Erwin: Sakrament und Metaphysik. Eine Lutherstudie über das Verhältnis des christlichen Denkens zum Leiblich-Materiellen, 1948, in: Coincidentia oppositorum. Gesammelte Studien zur Philosophiegeschichte, hg. v. K. Gründer, Witten 1961, 158—204.
— Nikolaus von Cues und Martin Luther, ebd. 205—240.
Meyer, Hans Bernhard SJ: Luther und die Messe. Eine liturgiewissenschaftliche Untersuchung über das Verhältnis Luthers zum Meßwesen des späten Mittelalters, Konfessionskundliche und Kontroverstheologische Studien Bd. XI, Paderborn 1965.
Moeller, Bernd: Tauler und Luther, in: La Mystique Rhénane, Strasbourg-Paris 1963, 157—168.
Müller, Alphons Viktor: Luthers theologische Quellen, Gießen 1912.
— Luther und Tauler auf ihren theologischen Zusammenhang neu untersucht, Bern 1918.
— Luthers Werdegang bis zum Turmerlebnis, Gotha 1920.
Müller, Gerhard: Neuere Literatur zur Theologie des jungen Luther, KuD 11, 1965, 325—357.
— Die Einheit der Theologie des jungen Luther, in: Reformatio und Confessio, Festschrift für W. Maurer, Berlin/Hamburg 1965, 37—51.
Müller, Hans Martin: Luthers Kreuzesmeditation und die Christuspredigt der Kirche, KuD 15, 1969, 35—49.

Oberman, Heiko Augustinus: Spätscholastik und Reformation, Bd. I: Der Herbst der mittelalterlichen Theologie, Zürich 1965.

— „Iustitia Christi" und „Iustitia Dei": Luther und die scholastischen Lehren von der Rechtfertigung, in: Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther, hg. v. B. Lohse, Wege der Forschung CXXIII, Darmstadt 1968, 413—444.

— Simul gemitus et raptus. Luther und die Mystik (Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther, Vorträge des 3. Intern. Kongresses für Lutherforschung, hg. v. I. Asheim), Göttingen 1967, 20—59.

— Wir sein pettler. Hoc est verum. Bund und Gnade in der Theologie des Mittelalters und der Reformation, ZKG 78, 1967, 232—252.

— Wittenbergs Zweifrontenkrieg gegen Prierias und Eck. Hintergrund und Entscheidungen des Jahres 1518, ZKG 80, 1969, 331—358.

Østergaard-Nielsen, Harald: Scriptura sacra et viva vox. Eine Lutherstudie, München 1957.

— Die Bedeutung der Gleichzeitigkeit für die Christologie bei Luther und Kierkegaard, EvTh 24, 1964, 642—654.

Ozment, Steven E.: Homo spiritualis. A comparative study of the anthropology of Johannes Tauler, Jean Gerson and Martin Luther (1509—1516) in the context of their theological thought, Studies in medieval and reformation thought, hg. v. H. A. Oberman, Bd. VI, Leiden 1969.

Pesch, Otto: Zur Frage nach Luthers reformatorischer Wende, Catholica XX 1966, 216—243, 264—280.

— Zwanzig Jahre katholische Lutherforschung, LR 16, 1966, 392—406.

Pinomaa, Lennart: Register der Bibelzitate in Luthers Schriften in den Jahren 1509—1519, Maschinenschriftlicher Umdruck o.O. und J.

Pfürtner, Stephanus: Luther und Thomas im Gespräch. Unser Heil zwischen Gewißheit und Gefährdung, Heidelberg 1961.

Prenter, Regin: Spiritus Creator. Studien zu Luthers Theologie, FGLP X, 6, München 1954.

— Der barmherzige Richter. Iustitia dei passiva in Luthers Dictata super Psalterium 1513—1515, Acta Jutl. 33, 2, Kopenhagen 1961.

Preus, James Samuel: Old Testament Promissio and Luther's New Hermeneutic, HThR 60, 1967, 145—161.

— From Shadow to Promise. Old Testament Interpretation from Augustine to the Young Luther, Cambridge (Mass.) 1969.

Raeder, Siegfried: Das Hebräische bei Luther untersucht bis zum Ende der ersten Psalmenvorlesung, BHTh 31, Tübingen 1961.

Schäfer, Ernst: Luther als Kirchenhistoriker. Ein Beitrag zur Geschichte der Wissenschaft, Gütersloh 1897.

Schäfer Rolf: Christologie und Sittlichkeit in Melanchthons frühen Loci, BHTh 29, Tübingen 1961.

— Zur Praedestinationslehre beim jungen Melanchthon ZThK 63, 1966, 352—378.

— Zur Datierung von Luthers reformatorischer Erkenntnis, ZThK 66, 1969, 151—170.

Scheel, Otto: Taulers Mystik und Luthers reformatorische Entdeckung, Festgabe für J. Kaftan, Tübingen 1920, 298—318.

Schempp, Paul: Das Abendmahl bei Luther, in: Gesammelte Aufsätze, hg. v. E. Bizer, ThB 10, München 1960, 88—106.

— Der Mensch Luther als theologisches Problem, ebd. 258—295.

Schindler, Alfred: Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie, hg. v. G. Ebeling, E. Fuchs, M. Mezger, Bd.4), Tübingen 1965.

Schwarz, Reinhard: Fides, spes und caritas beim jungen Luther. Unter besonderer Berücksichtigung der mittelalterlichen Tradition, AKG 34, Berlin 1962.

— Gott ist Mensch. Zur Lehre von der Person Christi bei den Ockhamisten und bei Luther, ZThK 63, 1966, 289—351.
— Vorgeschichte der reformatorischen Bußtheologie, AKG 41, Berlin 1968.
Seeberg, Erich: Luthers Theologie. Motive und Ideen, Bd. I: Die Gottesanschauung, Göttingen 1929.
Bd. II: Christus. Wirklichkeit und Urbild, Stuttgart 1937.
— Luthers Theologie in ihren Grundzügen, Stuttgart 1940.
Seeberg, Reinhold: Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bde. II, III, IV, 1; 6. Aufl., Darmstadt 1959—1965.
Selge, Kurt-Victor: Die Augsburger Begegnung von Luther und Kardinal Cajetan im Oktober 1518. Ein erster Wendepunkt auf dem Weg zur Reformation, Jahrbuch der hessischen kirchengeschichtlichen Vereinigung, 20, 1969, 37—54.
Strauß, Gerhard: Schriftgebrauch, Schriftauslegung und Schriftbeweis bei Augustin, BGH 1, Tübingen 1959.
Süß, Theobald: Über Luthers „Sieben Bußpsalmen", in: Vierhundertfünfzig Jahre Reformation 1517—1967, Festschrift für F. Lau, Göttingen 1967, 367—383.

Thimme, Wilhelm: Die „Deutsche Theologie" und Luthers „Freiheit eines Christenmenschen". Ein Vergleich, ZThK 40, 1932, 193—222.
Thomas, Alois: Christus in der Kelter, RDK III (1954), 673—687.

Vajta, Vilmos: Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther, Göttingen 1952.
Vogelsang, Erich: Die Anfänge von Luthers Christologie nach der ersten Psalmenvorlesung, insbesondere in ihren exegetischen und systematischen Zusammenhängen mit Augustin und der Scholastik dargestellt, AKG 15, Berlin 1929.
— Der confessio-Begriff des jungen Luther 1513—22, LuJ 12, 1930, 91—108.
— Die Bedeutung der neuveröffentlichten Hebräerbrief-Vorlesung Luthers 1517/18. Ein Beitrag zur Frage: Humanismus und Reformation, SgV 143, 1930.
— Zur Datierung der frühesten Lutherpredigten, ZKG 50, 1931, 112—145.
— Der angefochtene Christus bei Luther, AKG 21, 1932.
— Christusglaube und Christusbekenntnis bei Luther, Kirche in Bewegung und Entscheidung, H. 16, Bonn 1935.
— Luther und die Mystik, LuJ 19, 1937, 32—54.

Wehrung, Georg: Fides specialis, ThLZ 77, 1952, Sp. 193—290.
— Verheißung und Glaube. Zur Frage der Subjekt-Objekt-Korrelation im reformatorischen Denken, in: Solange es „Heute" heißt, Festgabe für R. Hermann, Berlin 1957, 293—304.
Wicks, Jared SJ: Martin Luther's Treatise on Indulgences, Theological Studies 28, 1967, 481—518.
Widmann, Sören: Die Wartburgpostille. Untersuchungen zu ihrer Entstehung und zu Luthers Umgang mit dem Text. Diss. Tübingen 1969. 654 S. in 2 Bdn. — im Summarium der ThLZ: 95, 1970, Sp. 77 f.
Wolf, Ernst: Staupitz und Luther. Ein Beitrag zur Theologie des Johannes Staupitz und deren Bedeutung für Luthers theologischen Werdegang, QFRG 9, Leipzig 1927.
— Die Christusverkündigung bei Luther, in: Peregrinatio, Studien zur reformatorischen Theologie und zum Kirchenproblem, München 2. Aufl., 1962, 30—80.

Register

a) Bibelstellen

b) Namen

c) Begriffe

d) Verzeichnis der strittigen Datierungen bzw. der Neudatierungen von Luthertexten